OPERE COMPLETE

DI

EMMANUELE DUNI

GIÀ
PROFESSORE DI GIURISPRUDENZA
NELLA UNIVERSITÀ ROMANA
ORA PER LA PRIMA VOLTA RIUNITE

SI AGGIUNGONO
LE OSSERVAZIONI
DI

GIANFRANCESCO FINETTI

LA VITA DELL'AUTORE
ED UN DISCORSO SULLE OPERE DEL MEDESIMO
E SULLO STATO DEGLI STUDI STORICI
PER CURA

DEL DOTT. ACHILLE GENNARELLI

Volume Quarto

ROMA
TIPOGRAFIA CAMERALE
1845

LA SCIENZA

DEL COSTUME

O SIA

SISTEMA SUL DRITTO UNIVERSALE

DI

EMMANUELE DUNI

PROFESSORE DI GIUREPRUDENZA NELLA PUBBLICA UNIVERSITÀ
DEI STUDI DI ROMA

VOLUME UNICO

ROMA 1845
Nella Tipografia Camerale

CON LICENZA

All' Eminentissimo e Reverendissimo Principe

DI SANTA CHIESA

LIONARDO CARD. ANTONELLI

L' Onore, che fortunatamente io ebbi di esporle nell'età giovanile i principii del dritto, mi porge ora l'opportunità di consacrare al gloriosissimo suo nome questa mia debole fatica sul general sistema del Dritto Universale, quanto breve in se stessa, altrettanto gravissima non meno per ampiezza del soggetto, che per la difficoltà dell' argomento nel ridurre a sistema tutte le parti, che compongono la legislazione del genere umano. Egli è questo, Eminentissimo Principe, un piccol tributo, col quale per tutti i riguardi mi conveniva di sodisfare alla piacevolezza del suo bell' animo, e sopratutto all' incomparabile suo merito, che lo condusse per le vie della virtù a quella sublime dignità, cui con applauso

universale il nostro clementissimo comun Padre di santa chiesa Pio VI. seppe con particolar cura innalzarla. Or se il vero pregio del nostro essere, per cui l' uomo signoreggia a tutti i viventi, egli è senza dubbio la maraviglosa facoltà della nostra mente per l'acquisto delle più sublimi cognizioni, Voi, che sulla scorta, e singolar esempio del sapientissimo cardinale Niccolò Antonelli vostro Zio lungi dall'andar dietro alle false volgari opinioni di fasto, di lusso, e de'sediziosi corporei piaceri, cercaste mai sempre di alimentare lo spirito, massime di cognizioni, che formano la vera vita dell' uomo: Voi, che favorito dalla natura del bel dono di speditezza, perspicacia, profondità d'ingegno, per cui a un sempli-

ce girar di pupilla vi si affaccia il vero, e l' ottimo: ***Voi*** *in somma che coll'uso, e colla lunga sperienza degli affari più delicati e gelosi, sapete meglio d' ogni altro comprendere, e distinguere quel che l'uomo dovrebbe da quel che suol' essere, non isdegnarete di accogliere sotto l'alta vostra protezione un'opera, in cui, per quanto vagliono le mie deboli forze, mi sono studiato di porre in chiaro i principii elementari, onde derivano le leggi tutte, siano di natura, siano di comune istituzione umana, cui deesi propriamente riferire il dritto detto delle Genti, siano finalmente leggi mere civili d' ogni particolar nazione. Se queste mie meditazioni non corrisponderanno alla gravezza dell' argomento non meno che*

ai luminosissimi pregi del suo carattere, V. E. che conosce pur troppo la debolezza dell' umano intendimento, saprà almeno benignamente gradire la mia divozione nell'offerirle il meglio delle mie fatiche; e profondamente inchinandola, mi dichiaro, e rassegno

Di V. E.

Umo Dmo ed Omo Servitore

EMMANUELE DUNI

INDICE

DEI CAPI

LIBRO III.

Adm. Rev. U. I. D. D. Iacobus Martorellius in hac regia studiorum universitate professor revideat autographum enunciati operis, cui se subscribat ad finem revidendi ante publicationem, num exemplaria imprimenda concordent, ad formam regalium ordinum, et in scriptis referat. Datum Neap. die 13 mensis septembris 1775.

MAT. JAN. TESTA ARCH. CARTH. C. M.

S. R. M.

Chiunque sia avvezzo a ben riflettere, ed a ben distinguere, scorgerà in questo breve volume i saldi principii *della scienza del dritto universale*, da cui dipendono tutte le particolari materie. Il chiariss. autore avendo altresì con savviezza, e profondità di dottrina divisato i giusti confini tra le leggi di natura, e quelle di legislazione umana, ci risparmia la pena di leggere gli scritti innumerevoli, che da un secolo in quà sono usciti su tale argomento, e che tuttora si spargono con comune rincrescimento. Quest' opera sì altamente immaginata, mi sembra esser conforme agli insegnamenti de' greci miei filosofi, e de' giureconsulti romani; ragion per cui l'autore sovente si diparte da' pensamenti de' moderni scrittori. Perchè tal fatica sarà di giovamento anche dello Stato, può degnarsi la V. R. Maestà permettere, che si dia in luce: Napoli 16. settembre 1775.

Umiliss. e devotiss. vassallo
Giacomo Martorelli

Die 13. mensis octob. 1775 Neapoli

Viso rescripto Suae Maiestatis sub die 10. *currentis mensis, et anni, ac relatione rev. d. Jacobi Martorelli, de commissione rev. regii cappellani maioris, ordine praefatae regalis Maiestatis.*

Regalis camera sanctae Clarae providet, decernit atque mandat, quod imprimatur cum inserta forma praesentis supplicis libelli, ac approbationis dicti rev. revisoris; verum in publicatione reservetur regia pragmatica.

VARGAS MACCIUCCA SALOMONE
Vidit fiscus regiae coronae

Ill. Marchio Citus praeses S. R. C. et ceteri
Ill. Aularum praefecti tempore subscriptionis impediti.
Regist.
Carulli

Athanasius

Admodum rev. p. mag. Adeodatus Maroni s. th. professor revideat, et in scriptis referat. Datum Neapoli die 11. *septemb.* 1775.

CAN. JOSEPH SIMEOLI VIC. CAPIT.
Joseph Rossi deputatus

Illustrissimo signore

Ho letto l' opera intitolata *la scienza del costume* o sia *sistema sul diritto universale* del chiariss. sig. abate, Duni ben conosciuto per altre produzioni del suo ingegno, e non avendoci incontrato cosa ripugnante alla religione, o buoni costumi, la stimo degna della stampa. Napoli s. Domenico Maggiore 13. settemb. 1775.

Devotissimo servidore
P. Diodato Morone

Attenta relatione domini revisoris, imprimatur. Datum die 20. *septembris* 1775.

CAN. JOSEPH SIMEOLI VIC. CAPIT.
Joseph Rossi deputatus

LA SCIENZA
DEL COSTUME
O SIA
SISTEMA SUL DRITTO UNIVERSALE

RAGIONAMENTO PRELIMINARE

Tra le umane cognizioni di cui sia suscettibile la nostra mente, la più utile, la più nobile, anzi la più necessaria dee esser quella che riguarda la condotta di nostra vita, o sia delle nostre azioni, che comunemente chiamasi la *scienza del costume*; poichè laddove le altre cognizioni, a riserba della contemplazione delle divine cose, si raggirano, o per cercare i comodi ed i vantaggi del corpo, o per appagare la vana curiosità, o finalmente per incontrare il diletto de' nostri sensi, la scienza del costume al contrario c' insegna le regole per ottenere il vero bene dell' animo, il quale senza dubbio è di gran lunga superiore a quello del corpo, anzi ci promette la felicità di nostra vita. Insomma la scienza del costume può meritare il nome della scienza dell' uomo, come quella, che ci presta il massimo, anzi l' unico bene degno della nostra natura.

Questa scienza da' greci fu detta *sapientia*, e da' romani *iurisprudentia*, e dagli uni, e dagli altri meritò la stessa definizione di *divinarum*, *humanarum*-

que rerum scientia (a) ; perche la vera sapienza dell' uomo consiste nella cognizione delle divine ed umane cose, per quanto conducono alla condotta di nostra vita. Nè ci dee far maraviglia, se i giureconsulti romani definirono la giureprudenza con quelle magnifiche espressioni di *divinarum humanarumque rerum notitia*, *iusti*, *atque iniusti scientia* , perchè intesero di definire, non già la sola parte del dritto mero civile, come ha creduto la maggior parte degl' interpreti, ma il dritto universale, che comprende ogni genere di legislazione, sia naturale, sia delle genti, sia civile, come ce lo manifesta chiaramente Ulpiano (b). E molto piu quel *divinarum rerum notitia* dovea offendere l' orecchio di quei minuti scrittori, che non considerarono, che la giureprudenza nel senso di scienza del costume non può ripetere le sue origini, che dalla contemplazione delle divine cose, come vedremo a suo luogo. I Romani adunque alla scienza del costume diedero il nome di *iurisprudentia* , perchè colla voce *prudentia* intesero la forza del nostro intendimento nel discernere il vero bene dal vero male, per abbracciare le azioni oneste e giuste, e fuggire le turpi ed ingiuste (c). E quindi ancora si dissero

---

(a) Lib. 10. §. 2. d. de iustitia et iure. *Illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum, humanarumque scientia*. Cicero de officiis lib. I. cap. 13

(b) *Ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi, cuius merito quis nos sacerdotes appellat. Iustitiam namque colimus, et boni, et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes . . . Veram, ni fallor, philosophiam, non simulatam affectantes*. L. 1. de iustitia, et iure.

(c) *Itaque arbitrantur, prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere*. Cic. de legibus lib. 1. cap. 6. *Prudentia exacuit ingenii aciem ad bona deligenda, et reiicienda contraria, quae*

prudentes quei, che la professavano, e ne tempi posteriori si chiamarono *iurisconsulti* da' sentimenti, che davano nelle controversie de' litiganti.

Or tutti i filosofi e giureconsulti, che trattarono questa scienza collo spirito di religione, riconobbero comunemente quella innegabile verità, che tra le *scientifiche* cognizioni umane debbansi annoverare quelle, che riguardando la condotta di nostra vita, e che vagliano in conseguenza a discernere nelle nostre azioni l'*onesto* dal *turpe*, ed il *giusto* dallo *ingiusto*; e che perciò la mente umana sia formata non meno per le verità *metafisiche*, e *matematiche*, che per le *morali*; poichè se il supremo autore delle create cose prescrisse legge ed ordine al corpo ed alla materia, con maggior ragione dobbiamo dire che fornisse l'umana intelligenza di facoltà bastante per intendere quelle verità, che vagliono a diriggere le nostre azioni.

Ma poichè le regole dell'*onesto*, e del *giusto*, se non siano costanti, immutabili, ed evidenti, non sarebbero valevoli a ragionevolmente diriggere la condotta di nostra vita, giacchè non si possono fondare regolamenti sull' incostanza, e verisimilitudini di cognizioni, perciò le verità *morali* debbonsi assolutamente riferire a ragione di *scienza*, cioè a cognizioni perfette, che non siano soggette a dubbiezza. Ed in vero, chi ammette la divina provvidenza regolatrice dell' universo, non può negare senza una manifesta contradizione, che la condotta dell' uomo al pari d' ogni altra cosa creata debba esser soggetta a regolamenti sicuri, ed evidenti; perchè l' incostanza, e la dubbiezza di tali cognizioni esclude ogni ragione di *regola* nel suo vero senso di poter diriggere la nostra condotta. Nulladimeno quanto chiaramente siamo convinti dalla nostra coscienza

---

virtus ex providendo est appellata prudentia : lib. 1. cap. 53. *Prudentia est rerum expetendarum fugiendarumque scientia.* Cic. de officiis lib. 1. cap. 43.

della costanza, ed evidenza delle verità morali, altrettanto nel volerne esaminare le fondamenta, i principii, e le conseguenze, ognuno sa in quale oceano di dissensioni e dispute ci troviamo, le quali per naturalezza di cose umane spesso menarono gl' ingegni più fervidi, ed i cuori più corrotti a smentir se stessi.

Tal varietà di opinioni sulla moral dottrina è stata comunnemente attribuita alla scostumata educazione, alla forza dell' esempio, ai pregiudizi invecchiati nelle nazioni, al calore di sostenersi le sette delle scuole, all' abuso della dialettica, all' entusiasmo, all' inavvertenza nel giudicare, e soprattutto alla debolezza umana nel prestar fede a' propri affetti, per cui si sconosce il consiglio di limpida ragione. E laddove le matematiche cognizioni, che non sono materia de' nostri desiderii, non trovando impedimento nel cuor dell' uomo, entrano libere nel regno della ragione, le morali al contrario incontrando ne' petti umani resistenza, e contrasto, facilmente impediscono l' uso di un retto giudizio

Per occorrere ad un tanto male, nella età nostra gli spiriti più sublimi, massime oltramontani, sulla scorta de' più sensati filosofi, e coll' aiuto dell' erudizione sopra i costumi più costantemente ricevuti presso le più culte nazioni, tentarono col più vivo del loro ingegno di ridurre la moral dottrina ad un esatto, e finito sistema, per cui sopra stabili fondamenti si andasse ad ergere il grande edifizio di questa scienza. A questa nobile impresa, cui fece capo l' eruditissimo Ugone Grozio, aspirarono indi tanti altri valentuomini, i quali concorsero a gara, o per illustrare il sistema groziano, o per dargli miglior ordine, e chiarezza, o per riformarlo, o finalmente per proporre nuovi sistemi, che sembrassero più esatti, e più sicuri. In somma non si è risparmiata nè fatica, nè diligenza, perchè si bandissero una volta dalla morale i semi delle verisimilitudini, ed al pari delle matematiche cognizioni tutto si riducesse a scienza, ed a verità dimostrate. Taluni al-

tresi si studiarono di trattare tal facoltà col metodo geometrico sulla fiducia di renderla così più ordinata, e più visibile per la dimostrazione.

Si credea intanto che, ridotta la morale a sistema ed a metodo si dasse pace alle dissensioni, e riputazione a questa scienza, quando al contrario si è veduta accesa la guerra con maggiore ardenza tra i scrittori, cosicchè oggimai oppressi dalla gran moltitudine, e varietà de' scritti, ci troviamo quasi nel pericolo di perdere di veduta fino le più note verità. E laddove prima di formarsene i sistemi, le dissensioni per lo più cadevano ne' capi particolari, oggi ponendosi in disputa i generali, anzi i principii fondamentali, uopo è che tutto vada in un fatal disordine; nè mai, come in questa etade, riuscirebbe a Carneade di ragionare dell' *onesto*, e del *giusto* in tanti modi, quanti sono i proposti sistemi.

Ma perchè un tanto sconvolgimento non può nascere da ragione di dottrina per se stessa incerta, e dubbiosa, poichè non è possibile, che l' umana intelligenza non abbia ad essere valevole a conoscere le verità, che più di tutte sono necessarie per diriggere la condotta di nostra vita, e conoscerle con quella perspicuità, e chiarezza, che vaglia a formare regole costanti, ed immutabili, siamo perciò nella necessità di confessare, che tutto il disordine debbasi assolutamente attribuire a sbaglio nel piantare le fondamenta, per cui la macchina non può sostenersi per qualunque giro di parole e di sentimenti tratti lungi da quel fonte, onde dovrebbonsi derivare.

Gli epicurei, e quei deisti che negano in sostanza la divinità *provvidente*, non possono riconoscere altro principio di morale, che l' *utile* ed il capriccio de' propri affetti, ed in conseguenza non debbonsi ammettere nel numero di quei, che cercano i fondamenti di questa scienza. Imperciocchè chi nega la *provvidenza* regolatrice dell' universo, sconosce con Epicuro non me-

no la vera idea della divinità (a), che le regole morali dalla medesima prescritte ne' cuori umani; poichè non si possono ammettere tali regole, massime in senso di *leggi* che producono obbligazione col non ammettere nel tempo stesso il loro autore, giacchè l'uomo di natura libero non può imporre obbligazione a se medesimo, e perciò chiunque non sia vinto da idea di religione, e di religione di divinità *provvidente*, non può aprir bocca a ragionare della onestà, e giustizia delle azioni umane. E sebbene qualche scrittore siasi impegnato a ragionar di morale col prescindere dalla idea di religione, pure, come vedremo, la idea della morale non solamente non è separabile dall'altra di religione, anzi questà è la cagione di quella, e quella senza questa è un puro sogno.

Gli altri poi, che conobbero religione di divinità provvidente, nell'esaminare i principii fondamentali di questa scienza, o ricorsero a suono anzi di parole che di cose, o stabilirono per principii le conseguenze, o formarono anzi un'arte di politica, che sistema scientifico, o finalmente si avvalsero di principii di mera congruenza, inutili a piantare i fondamenti di una dottrina *scientifica*; in maniera che per quanto siasi scritto finora su tale argomento, ancora si disputa sul vero fondamento della morale, nel tempo stesso che quasi tutti si accordano nell'ascrivere tal dottrina a ragione di scienza; come se questa scienza possa riconoscere diversi principii, o se da diversi principii nascer potessero le stesse conseguenze.

Potrei qui francamente affermare, che tanta discordia di sentimenti, massime nei capi più principali, sia nata, parte da mancanza di seria meditazione della natura umana, da cui debbonsi unicamente ripetere le

---

(a) *Video nonnullis videri Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse Deos, re sustulisse.* Cic. lib. 1. de natura Deorum cap. 30.

leggi dette di *natura*, parte dal confondere tali leggi con quelle di umana istituzione, che diconsi delle *genti*, *e civile*, e parte dalla poca esattezza nel riferire le conseguenze ai suoi veri principii. Rendesi vieppiù manifesta la insussistenza dei loro sistemi nel considerare, che per qualunque apparato di meditazioni sulla ricerca dei fondamenti della morale, non ci propongono le massime generali, o siano gli assiomi, a cui come ai suoi propri generi si riferiscano le verità particolari, ciò che costituisce il vero carattere di un sistema costante, ed uniforme; poichè dove non si determinano tali assiomi generali, ivi non vi può essere, nè ragione di scienza, nè di sistema, e molto meno si può pretendere, che la dottrina sia soggetta a dimostrazione. So bene che taluni quantunque si studiarono di proporre alcune proposizioni generali, pure non furono poi in grado di riferire le verità particolari alle generali da essi loro proposte.

Il mio disegno in questa opera non è già di contrastare, o diminuire in minima parte il valore delle opere di tanti illustri scrittori, che impiegarono ogni sforzo d'ingegno per coltivare ed illustrare una dottrina di tanta importanza, quale è per l'appunto quella del costume, per cui han meritato, e meriteranno maisempre perpetua lode. Nulladimeno ognuno sa, che le menti umane non sono fatte per vedere alla prima il meglio delle cose, massime nelle materie che richieggono meditazioni le più serie, e che lasciano facilmente luogo agli altri di vieppiù profondare per porre meglio in chiaro un tanto lavoro.

Lungi adunque da spirito di vana ambizione, e molto più dalla voglia di contendere, mi sarà lecito dopo brievi osservazioni sulli sistemi dei più celebri scrittori di proporre il mio sistema sulla giurisprudenza universale, o sia sul dritto mero di *natura*, delle *genti*, *e civile*. Il massimo mio oggetto sarà non meno nello stabilire i fondamenti più sodi di questa scienza, che nel distinguere i vari fonti, onde debbonsi ripetere le

leggi di questi tre diversi codici, per indi divisarne i confini delle une , e delle altre. In fatti la maggiore perturbazione che incontrasi presso i più celebri scrittori, deriva a mio giudizio dalla poca diligenza usata nel confondere bene spesso queste tre sorta di dritto. Comunque sia per riuscire questo mio disegno, io sono sicuro di non aver altra idea, che di servire unicamente alla verità, per cui tutti siamo obbligati d' impiegare il più vivo delle nostre forze.

LIBRO. I.

Esame de'sistemi de'più celebri scrittori sul dritto mero di natura.

Cominciaremo, come dissi, dal dritto mero di natura per poi passare a quello delle *genti*, e *civile*; ma prima di esporre i miei sentimenti, ci conviene di dare un occhiata ai sistemi proposti su questo codice di leggi dagli scrittori più celebri che formarono scuola, onde poi scaturirono, come tanti rivoli, gli ulteriori scritti. Un brieve esame di tali sistemi non solamente ci renderà istrutti di quanto finora siasi meditato su tale argomento, ma ci aprirà la strada per la maggiore intelligenza delle nostre meditazioni.

CAP. I.

Osservazioni sul sistema di Ugone Grozio.

Sulla prima ci piace di cominciare dall'eruditissimo Ugone Grozio, il quale benchè malmenato dagli scrittori posteriori, ha conservato maisempre la fama di uomo di sommo merito, ed incomparabile con essi loro.

Distingue egli in primo luogo il dritto universale in *naturale*, e *volontario* (a); inquantochè il *naturale* deriva dal puro dettame di retta ragione, ed il *volontario*, o sia il *legitimo*, come lo chiama Aristotele, na-

(a) *Iuris ita accepti optima partitio est, quae apud Aristotilem extat, ut sit aliud ius naturale, aliud voluntarium, quod ille legitimum vocat, legis vocabulo strictius posito.* Grotius de iure belli, et pacis lib. 1. c. 1. §. 9.

sce dall' autorità, o sia dalla espressa altrui legislazione, sia divina, sia umana. Questa distinzione di dritto, che egli apprese da Aristotele, non solamente non merita riprensione, ma come si dimostrerà a suo luogo, ci fa conoscere i due principali fonti della giureprudenza universale cioè la *ragione*, e *l'autorità*; poichè il dritto mero naturale spiegasi coi soli lumi della nostra intelligenza, laddove il *legitimo*, o sia *volontario* spiegasi dall' arbitrario volere de' legislatori. Se gli scrittori posteriori a Grozio si fossero impiegati a stabilire ed a ben distinguere i fondamenti, ed i confini dell' uno e dell' altro genere di diritto, non vi sarebbero state tante contese, e dissensioni tra loro, anzichè avrebbe ricevuto quei lumi che oggi vieppiù mancano, quanto più cresce il numero de' scritti su tal materia. Del dritto *volontario* ne tratteremo nel terzo libro di quest' opera, e qui ci fermaremo soltanto a parlare sul dritto mero *naturale*.

Definisce poi Grozio questo dritto di *natura*, che sia un *dettame di retta ragione tratto dalla convenienza*, o *disconvenienza colla stessa natura ragionevole*; *qual dettame ci fa conoscere l'onestà e la turpitudine delle nostre azioni*, *e che in conseguenza tale onestà*, *e turpitudine venga prescritta da Dio autor della natura* (a). Con una tal definizione Grozio ci dice in sostanza, che Dio sia l' autore del dritto di natura: che questo dritto consiste in un dettame di retta ragione umana, e che questo dettame nasce dalla *convenienza*, o *disconvenienza*, che avranno le azioni colla stessa nostra natura.

(a) *Ius naturale est dictatum rectae rationis*, *indicans actui alicui ex eius convenientia, aut disconvenientia cum ipsa natura rationali inesse moralem turpitudinem*, *aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari*, *aut praecipi*. Grotius loc. cit. cap. 10.

Ma tal definizione benchè vera in se stessa, è soggetta nondimeno a tante gravissime difficoltà, a quante bisognava occorrerci prima di stabilirsi. In fatti suppone le cognizioni metafisiche sulla costituzione della umana natura, senza il di cui aiuto, e schiarimento rimane una definizione piuttosto di parole, che di cose. Bisognava prima di ogni altro esaminare, *se l' uomo sia soggetto a spiegare le sue azioni a seconda di determinate regole, o siano leggi: se realmente tali leggi possano ripetersi dalla stessa nostra natura: come l' uomo dotato di libertà possa per così dire imporre leggi a se medesimo: in che consista quel dettame di retta ragione: che mai si debba intendere sotto il nome di ragione. In che consista quella tal convenienza, o disconvenienza*, e cose simili. In somma, per piantare con sodezza, e chiarezza insieme di dottrina i fondamenti di questo dritto, bisognava cominciare dalle nozioni metafisiche sull' intrinseca costituzione dell' animo umano, e sue principali funzioni nel conoscere e distinguere i veri precetti dell' onesto, e del giusto. E questa osservazione ferisce quasi generalmente tutti gli altri scrittori, i quali con simili espressioni credettero di poter trattare questa dottrina in ragione di scienza senza impegnarsi al preventivo esame della naturale costituzione dell'uomo, come se un dritto, che si vuol fondato sulla stessa nostra natura, si potesse stabilire senza cominciare dalle considerazioni sulla nostra naturale costituzione.

Per mancanza di tali preventive cognizioni, chi ha creduto, che il dettame di retta ragione non sia per se stesso valevole a discernere il vero bene dal vero male; chi ricorre a spedienti politici per obbligar l' uomo a seguire nelle sue azioni piuttosto questo che quello, ed in vece di trattare la dottrina del dritto di natura, composero un' arte di consigli politici, fondati anzi a congrùenze, e probabilità, che a cognizioni scientifiche, e chi consiglia in un modo, e chi in un altro. Vi ha finalmente chi trasportato dalla idea della libertà dell'uomo senza freno e senza limiti, ha preteso di conce-

dere ad ognuno un' illimitata facoltà di sodisfare qualunque voglia, e desiderio. Ed ecco come l' edifizio della moral dottrina, ergendosi senza stabili e sicuri fondamenti, non trovasi poi sostegno bastevole da liberarla dai più perniciosi errori.

Passa poi Grozio a suddividere il suo dritto naturale in dritto *sociale*, e *laxius*. Al primo ascrive le leggi di astenersi dalle cose altrui, di restituire le cose aliene, la osservanza dei patti, la riparazione dei danni altrui cagionati, le pene contro i trasgressori delle leggi, in somma tutto ciò che può riguardare il bene della società umana. Al secondo, o sia al dritto, ch' egli chiama *laxius*, o come altre volte lo nomina *ius naturae humanae*, attribuisce le azioni, che conducono l' uomo alla perfezione quanto a se stesso coll' esercizio delle virtù morali, precisa ogni considerazione della società; ma tutti e due questi dritti gli deriva dai *principii*, *e moti interni della umana natura* (a).

Checchè sia di tal suddivisione di dritto, di cui non fa bisogno di far quì parola; egli è chiaro, che Grozio quanto ai primi fondamenti del dritto naturale non ci sa dir altro, che *principii*, *e moti interni*, *dettame di retta ragione*, *e convenienza*, *e disconvenienza delle nostre azioni colla umana natura*: cose tutte, come dissi, che suppongono altre nozioni, ma che non determinano, nè spiegano il vero fondamento di questa scienza, e molto meno ci obbligano a riconoscere i precetti naturali, come leggi indispensabili ed immutabili. Lasciamo adunque a Grozio la gloria di aver aperta agli altri la strada, quanto potea bastare, affinchè impiegassero il loro ingegno nella contemplazione della natura umana per investigare, e determinare insie-

---

(a) *Et haec, quae iam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari a Deo negotia humana.* Loc. cit proleg. §. 11.

me le vere cagioni di quei suoi moti interni, l'esatta nozione di quel dettame di retta ragione, e la giusta idea di quella convenienza, e disconvenienza di azioni colla umana natura. Ed invero Grozio non ebbe in mente di piantare un finito sistema tratto dalle sue radici, ma procurò solamente di raccogliere ed unire insieme il meglio, che seppe scegliere in questa materia colla vasta di lui erudizione.

Gli scrittori poi a lui posteriori in vece d' essergli grati per aver appreso da lui il meglio dei loro scritti, cercarono finanche di calunniarlo, quando si misero di proposito ad opporgli d' essersi contradetto nell' ammettere Dio autore di tal dritto nel tempo stesso, che per vivezza di espressione gli uscì di bocca, che i doveri di natura farebbero qualche forza finanche nel cuor dell' ateo (a). Egli è vero, che nel cuor dell' ateo non può regnare l' osservanza degli umani doveri in senso di *leggi* prescritte dall' autor della natura, poichè senza la cognizione del supremo legislatore manca quel tal carattere di *legge*, che riconosce chiunque ammette la divinità provvidente; ma è vero altresì che l' ateo, come dotato al par degli altri d' intelligenza, non potrà sfuggire la cognizione di tali regolamenti, che ci detta la propria nostra natura; e perciò disse Grozio, che tali regolamenti *aliquem locum haberent* anche nella persona dell' ateo. Quindi ognun vede, che tal detto di Grozio non solamente non si oppone a quel che prima avea detto della divinità legislatrice di tali leggi, anzichè queste due proposizioni si accordano intieramente tra loro. In fatti sull' ipotesi, ch' egli finge dell' ateo, altro in sostanza

(a) *Sed et illud ipsum, de quo egimus, naturale ius sive illud sociale, sive quod laxius ita dicitur, quamquam ex principiis hominis internis profluit, Deo tamen adscribi merito potest; quia, ut talia principia in nobis existerent, ipse voluit.* Loc. cit. in proleg. §. 12.

non intese di conchiudere, senonchè sebbene l'ateo sconoscendo empiamente il supremo legislatore, non saprebbe riconoscere forza di obbligazione in tali leggi, pure non potrebbe coi propri lumi negare, che tale, e non altra debba essere la condotta delle nostre azioni, come quella che ci vien dettata dalla nostra natura.

CAPO II.

Osservazioni sul sistema di Giovanni Seldeno.

Contemporaneamente all'età di Grozio comparve un altro sistema sul dritto di natura proposto dall'eruditissimo inglese Giovanni Seldeno col titolo *de iure naturali, et gentium iuxta disciplinam haebreorum.* Laddove Grozio avea tanto inalzato il valore della umana intelligenza, che riconobbe anche nell'ateo vivezza di lume valevole a scoprire le regole dell' onesto e del giusto, Seldeno all' opposto avvilito dalla debolezza della nostra ragione nel farsi sorprendere dagli affetti, non ebbe il coraggio di fidare la sicurezza dei doveri di natura ai soli lumi dell' umana cognizione; e perciò pensò di ricorrere piuttosto alla rivelazione, o sia all'autorevole volontà divina spiegata agli uomini, e prima, e dopo il diluvio, e da Noè tramandata ai posteri secondo la tradizione degli ebrei; e da questa espressa legislazione divina procura egli di stabilire il fondamento del diritto di natura. Per quanto si può raccogliere dall'intralciato suo stile pieno di scolastiche espressioni, egli sembra, che due fossero i principali motivi, per cui s'indusse a piantare un tal sistema: L' uno tratto dalla sperienza delle cose umane, precise in materia di morale, in cui riconobbe l' incostanza, e la varietà delle opinioni; cio che bastò per determinarlo a non potersi esiggere dall'umana ragione un retto, ed esatto uso sulla ricerca delle verità mo-

rali; l'altro tratto da quella considerazione di non potersi stabilire in tali leggi di natura vera forza di obbligazione senza l'espressa legislazione divina (a).

I dotti sebbene ammirarono in lui la vasta erudizione sulle notizie ebraiche, pure concordemente ripudiarono un tal sistema, come quello, che oltre la gravissima difficoltà di provarsi quella costante tradizione di precetti da lui stabiliti, incontra l'altro insuperabile intoppo, cioè, che quando le leggi di natura si han da ripetere dall'espressa rivelazione divina, allora non sarà più dritto mero di natura, ma diverrebbe dritto divino rivelato, e tramandato di mano in mano alla posterità del genere umano. All'incontro non possiamo negare, come neppure lo niega lo stesso Seldeno, che le leggi da Dio rivelate al popolo ebreo non compresero tutto il genere umano, e molto meno le nazioni gentilesche, le quali fuor d'ogni dubbio sursero indipendentemente dal governo, e dalle leggi della nazione ebrea. Or s'egli è vero, che per diritto mero di natura debbasi intendere un dritto generalmente, e con eguale uniformità da Dio prescritto all'animo umano fuor d'ogni espressa rivelazione, non dobbiamo confondere il dritto rivelato ad un popolo

---

(a) *Ex rationis solo, et simpliciter sumpto usu, tum quia adeo incertus est, et sibi incostans, tum quia sine superiore, cui subsit imperio, obligationem non inducit, non rite satis edisci iura naturalia . . . . De ratione in criterium primo modo adhibito animadvertendum est, non modo non adeo certum esse, aut sibi constantem apud homines eiusdem in hisce discernendis usum, ut quid ex eo melius, aut optatius sit, semper satis liqueat; verum etiam nec inde solum, licet certissimus esset, sibique simillimus et constantissimus, erui sic posse obligationis atque permissionis (quod hic caput est) legitimae caussam.* Seldenus de iure naturae et gentium iuxta disciplinam haebreorum lib 1. cap. 7.

col dritto generalmente ispirato nel cuor d' ogni uomo, e che si fa intendere colla forza dei propri lumi della nostra mente. Quindi è, che il sistema di Seldeno ci si rende affatto inutile, come alieno dal nostro proposito, ch' è di scoprire la legge della natura umana considerata per se stessa, e fuori d'ogni divina rivelazione. E quantunque i capi delle leggi rivelate al popolo ebreo trovinsi uniformi a quelli di natura, pure nella ricerca del sistema sul dritto naturale, ci troviamo nella necessità di ripeterlo dalla stessa umana costituzione. Chi dice *dritto naturale*, altro non può intendere, che dritto da Dio stabilito nella stessa costituzione della umana natura; ed all'incontro chi dice dritto divino rivelato, intende quella legislazione, che s'impone all'uomo colla espressa divina voce. Se dunque queste due nozioni di dritto sono per se stesse di gran lunga differenti tra loro, non possono in conseguenza ripetersi da un medesimo principio, se non in quantochè amendue riconoscono lo stesso Dio per autore.

Or quantunque basterebbe di aver dimostrato, che Seldeno col suo sistema abbia voluto confondere le nozioni del dritto rivelato col naturale, nulladimeno giova quì di esaminare il valore di quelle riflessioni, che l'indussero a confonderle: egli pretende in primo luogo, che l'uso dell' umana intelligenza non sia valevole per se sola a manifestarci la purità delle leggi di natura, come la sperienza ce l'addita in mezzo alla verità, ed incostanza dei sentimenti degli uomini intorno alla morale. Questo argomento prova soltanto la difficoltà, che l'uomo suole incontrare nel fare un uso esatto di sua ragione per gli urti continui dei propri affetti, che spesso c' impediscono la scoperta del vero bene, e del vero male, ma non pruova di non esserci in noi la facoltà bastevole per un tal discernimento. Siamo miseri, è vero, nel farci sedurre dall'amor proprio, dalla educazione, dall'esempio, dall' impazienza di non riflettere le cose, come sono in se stesse, e simili; ma non possiamo negare d' essere coscii della nostra seduzione, ed errori,

allorchè con mente serena, e con tutta la necessaria attenzione facciamo quell'uso di nostra ragione, che si richiede. La varietà, e l'incostanza dei sentimenti sulla morale prova soltanto l' abuso delle nostre facoltà, e non già l'inabilità di farne buon uso. Altro è, che l'uomo sia soggetto ad ingannarsi, e ad errare; altro, che non abbia forza bastevole per conoscere, e distinguere il vero bene dal vero male, come meglio vedremo a suo luogo.

Che poi Seldeno non intenda, come i precetti di natura possano meritare nome, e forza di leggi, senzachè siano espressamente comandati da un superiore, ciò nasce dal voler confondere l'idea delle leggi di natura colle leggi, che vengono comandate dalla autorità dei legislatori umani; come se mancandoci il comando di viva voce, non vi sia ragione di attribuire ai precetti naturali forza di legge, e di obbligazione. Questo articolo sarà da noi distintamente esaminato, quando faremo parola della differenza, che corre tra la maniera, come spieganst le leggi di natura, e quelle, che si prescrivono dalla autorità, sia divina, sia umana. Basta quì soltanto accennare, che il nostro intendimento non solamente ci manifesta i precetti di natura, ma ce li manifesta altresì come prescritti dal supremo legislatore nella stessa nostra costituzione; e come tali, non fa bisogno della viva voce del superiore per dargli forza di leggi; poichè qualunque sia la *maniera*, come venga spiegato tal comando del superiore, non possiamo fuggire dalla obbligazione di riconoscergli, come prescritti dall'autor della natura, ed in conseguenza meriteranno quella stessa forza di legge, come se ci venissero dalla viva voce rivelati. Quindi è, che qualora siamo sicuri della volontà autorevole del superiore, la varia *maniera* di tal volontà, non può mutare l'indole della legge. Se poi nelle leggi dei superiori umani fa bisogno altresì della solenne pubblicazione, ciò nasce dalla necessità di non dubitarsi della volontà precettiva del legislatore, ed affinchè la legge sia

manifestata in maniera, che non vi sia campo al pretesto d' ignorarla, ciò che non è adattabile all' indole delle leggi di natura.

CAP. III.

Osservazioni sul sistema di Tommaso Hobbes.

Grozio sorpreso dalla sublimità della umana intelligenza procurò d' innalzare tal facoltà al più eccelso grado di valore, e dignità fino col riconoscere nel cuor dell'ateo le massime incontrastabili della morale. Seldeno cercò di offenderla, ed avvilirla, allorchè chiese l'aiuto della rivelazione divina per determinare la sussistenza delle leggi di natura. Tommaso Hobbes per servire alla condizione de'tempi suoi s'indusse a volerla distruggere. Egli tratto dall' amore della sua patria, di cui vedea la rovina tra i tumulti, e le sedizioni civili, che spacciavano come doveri di natura l'inobbedienza, e la resistenza alla pubblica potestà ed a magistrati, s'impegnò a formare un sistema, con cui pretese di abbattere il vero codice del dritto naturale per innalzare il valore, e la forza della umana legislazione col mezzo de' patti, e convenzioni, con cui pensava di obbligare gli animi de'suoi cittadini alla osservanza delle stabilite leggi civili, come tante leggi di natura.

Comincia egli sull'esempio dell'uomo vizioso a declamare contro la società naturale del genere umano, non sapendo egli riconoscere altro vincolo di società tra gli uomini, se non quello, che nasce da spirito di proprio interesse, di vana ambizione, e superbia (a). Quindi passando a considerare l'uomo nello stato, com'egli dice, *mero naturale*, vuole, che in tale stato *natura dedit unicuique ius in omnia*, cioè, com'egli si spiega, che ognuno in tale stato debba godere una piena illimitata libertà di fa-

---

(a) Hobbes, de cive cap. 1. §. 2.

re, ed appropriarsi ciocchè gli piace in esclusione ed in detrimento degli altri, o che realmente gli giovi per la propria conservazione, o che gli sembri d'essergli utile, conchiudendo con Epicuro, che *l'utile sia la regola del dritto* (a).

Ma poichè, egli prosiegue, questo stato mero di natura produce necessariamente la guerra, e la mutua distruzione, giacchè ognuno per un effetto della insaziabile cupidigia pretenderebbe di fare e di avere con la forza quello stesso, che con la forza altresì vorrebbe l' altro (b); avvenne perciò, che gli uomini scossi da un mutuo timore, che nasce naturalmente da uno stato di guerra di tutti contro tutti, s'indussero ad abbandonare tale stato mero di natura, come esiziale della propria conservazione, e cercare la maniera di porre in salvo la propria vita. L' unico mezzo fu di convenire tra loro, ed unirsi in società, o tutti, se fosse stato possibile, o parte almeno di essi, affinchè tali uomini soci potessero otte-

---

(a) *Natura dedit unicuique ius in omnia, hoc est in statu mere naturali, sive antequam homines ullis pactis se se invicem obstrinxissent, unicuique licebat, et possidere, uti frui omnibus, quae volebat, et poterat. Quoniam enim quaecumque quis voluerit, ideo bona sibi videntur, quia ea vult, possuntque vel conducere ad sui conservationem, vel saltem conducere videri . . . Sequitur, omnia habere et facere in statu naturae omnibus licere. Et hoc est, quod vulgo dicitur: natura dedit omnia omnibus. Ex quo etiam intelligitur in statu naturae mensuram iuris esse utilitatem.* Hobbes de cive cap. 1. §. 10.

(b) *Ad naturalem hominum proclivitatem ad se mutuo lacessendum, quam ab affectibus, praesertim vero ab inani sui aestimatione derivant, si addas iam ius omnium in omnia, quo alter iure invadit, alter iure resistit, negari non potest, quin status hominis naturalis antequam in societatem coiretur, bellum fuerit; neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes.* Hobbes loc. cit. §. 12.

nere la pace tra loro, e resistere nel tempo stesso alla forza di quei, che ricusassero di abbracciare lo stato socievole (a).

Or finattantochè gli uomini rimangano nello stato mero di natura, o sia di guerra di tutti contro tutti, Hobbes non seppe riconoscere, nè legge, nè dritto, nè onestà, nè giustizia, ma un puro arbitrario, ed illimitato volere. Quando poi col suo mutuo timore induce gli uomini a convenire tra loro, allora dà principio alle sue *leggi*, ch'egli chiama di *natura*, e le propone come tanti dettami di retta ragione; in manierachè, al dire d' Hobbes, l'uomo trovandosi nel suo stato mero di natura non riconosce altro dettame di sua ragione, se non quello di cercar la pace cogli altri della sua specie (b).

Indi passa a definire la sua legge di natura, che sia *un dettame di retta ragione per tutto ciò che può riguardare la più lunga conservazione della propria vita, e de' membri del nostro corpo* (c); e da questo principio fa

(a) *Quicumque igitur manendum in eo statu censuerit, in quo omnia licent omnibus, contradicit sibimetipsi. Nam unusquisque naturali necessitate bonum sibi appetit; neque est quisquam, qui bellum istud omnium contra omnes, quod tali statui naturaliter adhaeret, sibi existimat esse bonum. Atque ita evenit, ut mutuo metu e tali statu exeundum, et quaerendos socios putemus, ut si bellum habendum sit, non sit tamen contra omnes, nec sine auxiliis.* Hobbes loc. cit. §. 13.

(b) *Quare quaerendam esse pacem, quatenus habendae eius spes aliqua affulserit; ubi haberi ea non potest, quaerenda esse belli auxilia, RECTAE RATIONIS DICTAMEN EST, HOC EST LEX NATURAE.* Hobbes loc. cit. cap. 2. §. 1.

(c) *Est igitur lex naturalis, ut eam definiam, dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest diuturnam.* Hobbes loc. cit. cap. 2. §. 1.

nascere la prima sua legge fondamentale di natura, da cui derivano, dic'egli, tutte le altre fino al numero di venti; e questa consiste *nel doversi cercar la pace, se fia possibile di ottenerla, altrimenti fa d'uopo ricorrere a cercar soci per far la guerra a quei che la ricusano* (a). Ed ecco come Hobbes da quel mutuo timore ch' egli propone nel suo stato mero di natura, o sia di guerra fa svegliare l' uomo nel riconoscere un dettame di retta ragione, che gli suggerisce il desiderio di preferire lo stato di pace; e di società a quello di guerra.

Ma poichè fin da principio avea stabilito, che *natura dedit unicuique ius in omnia*, trattando ora dello stato di pace, e di mutua concordia, vuole, che per legge speciale di natura, e per ottenere la pace, ognuno debba cedere al *ius in omnia* con rinunziare, e trasferire altrui parte di quel dritto, che prima godea intieramente (b) Finalmente non contento di aver fatto nascere le sue leggi di natura dalla necessità di sfuggire la guerra ed abbracciare la pace, dopo avere stabilito le sue venti leggi, che qui non giova di riferire, conchiude, che tali leggi, poichè altro non sono che me-

---

(a) *Prima autem et fundamentalis lex naturae est, quaerendam esse pacem, ubi haberi potest; ubi non potest, quaerenda esse belli auxilia . . . Prima autem est, quia ceterae sunt ab hac derivatae, praecipiuntque vias vel pacis, vel defensionis acquirendae.* Hobbes loc. cit. cap. 2. §. 2.

(b) *Legum autem naturalium a fundamentali illa derivatarum una est: ius omnium in omnia retinendum non esse, sed iura quaedam trasferenda, vel relinquenda esse. Nam si retineret unusquisque suum ius in omnia, necesse est sequi, ut iure alii invaderent, alii defenderent . . . Bellum ergo sequeretur. Facit itaque contra rationem pacis, hoc est contra legem naturae, si quis de iure suo in omnia non decedat.* Hobbes loc. cit. §. 3.

ri consigli, o sia *dettami di retta ragione*, non possono meritare il vero carattere di *leggi*, se non in quantochè trovansi altresì prescritte da Dio ne' sacri libri; poichè non si può chiamar legge nel suo vero senso, se non cio che vien comandato colla espressa volontà di legittimo superiore (a).

Ed ecco in sostanza il sistema d'Hobbes sul dritto di natura, che ha bisognato esporlo con distinzione, ed esattezza, come quello, che al confronto degli altri richiede un più minuto esame.

Un tal sistema si può comodamente ridurre ne' seguenti articoli: 1. *che gli uomini non sono soci per natura, ma divengono tali per umana istituzione* (b): 2. *che lo stato mero naturale sia stato di guerra, perchè* natura dedit unicuique ius in omnia: 3. *che per fuggire la guerra, e la mutua distruzione per dettame di retta ragione gli uomini s' introdussero ad abbracciare lo stato socievole col cedere al* ius in omnia: 4. finalmente, *che tali dettami di retta ragione non formano caratteri di leggi di natura, se non in quanto sono stati altresì da Dio prescritti ne' sacri libri.*

(a) *Naturae autem, quas vacamus leges, quum nihil aliud sint, quam conclusiones quaedam ratione intellectae de agendis, et omittendis; lex autem proprie, et accurate loquendo sit oratio eius, qui aliquid fieri, vel non fieri aliis iure imperat, non sunt illae proprie loquendo leges, quatenus a natura procedunt. Quatenus tamen eaedem a Deo in scripturis sacris latae sunt, ut videbimus capite sequenti, legum nomine propriissime appellantur. Est enim scriptura sacra in omnia maximo iure imperantis Dei oratio.* Hobbes loc. cit. cap. 3. §. 33.

(b) *Nemini dubium esse debet, quin avidius ferentur homines natura sua, si metus abesset, ad dominationem, quam ad societatem*. Hobbes, loc. cit. cap. 1. §. 2. *Ad societatem ergo homo aptus non natura, sed disciplina factus est*: loc. cit. annot.

Sul primo articolo diciamo, che Hobbes dovea distinguere le società particolari, che volontariamente si formano dagli uomini, dalla società del genere umano stabilita non dal promiscuo volere degli uomini, ma dalla stessa natura. La prima specie di società volontaria, come sono quelle, che si formano coll' espresse, o colle tacite convenzioni, possono esser dirette, com' egli dice, dall' amor proprio, essendo gli uomini facilissimi a farsi trasportare dallo spirito d' interesse, e di ambizione. Nulladimeno in questa sorta di società, neppure possiamo accordargli quello assoluto suo detto, cioè, che non vi possa essere nell' animo umano motivo di società, che non dipenda da passione d' interesse, e di ambizione; come se i vantaggi della vita socievole siano soltanto dovuti al vizio, e non mai alla virtù. Egli s' impegnò a provare il suo assurdo con ciò, che spesso accader suole tra gli uomini, ma tralasciò di considerare gli sperimenti opposti ai suoi. Qualùnque possa essere nell' uomo l'eccesso dell' amor proprio, non trovaremo in mezzo alla sfrenatezza de' più scostumati neppure un solo, che in ogni età, condizione, o circostanza non faccia talvolta uso di benevolenza, equità, e d' ogn'altro atto, che comunemente chiamasi di umanità verso degli altri, o che sia perpetuamente glorioso, e contento degli oltraggi altrui recati. L' uomo non è nato per non amare fuorchè se stesso solamente, e perciò non può essere perpetuamente vizioso nel disamare gli altri della sua specie.

Sul proposito di tali società volontarie potrei aggiugnere, che se fosse vero il principio di Hobbes, non vi sarebbero nel mondo nè famiglie, nè società civili, nè governi politici, nè tanti altri vantaggi, quanti ne godiamo, ed in una parola non sussisterebbe il genere umano; perchè tali società di puro interesse, e di ambizione, qualora regnassero egualmente ed in tutte le circostanze negli animi di tutti, per natura di cose umane non sarebbero durevoli, e finirebbero necessariamente in una totale distruzione. Regna, è vero, massime nelle società civili lo spirito dell' amor proprio,

ma non generalmente, nè in tutte le occasioni e circostanze, ragion per cui si sostiene il corpo civile in un certo equilibrio, ed armonia. Che se poi la scostumatezza occupi generalmente, ed in ogni occasione gli animi de' membri, che lo compongono, uopo è che il tutto vada nell' ultima rovina, malgrado l' intero codice di leggi di Hobbes nel procurare la pace, e la conservazione della propria vita. Quindi i più sensati politici convinti da lunga, e costante sperienza sul giro delle cose umane stabilirono quell' innegabile assioma, cioè, che siccome l' unione, e concordia degli animi umani diretta, se non in tutto, almeno in buona parte dall' amore del comune vantaggio, forma il bene, e la felicità de' regni, e repubbliche; così diretta dal solo amor proprio di cadauno, produce non meno la dissoluzione de' corpi civili, che n' impedisce la formazione. Ma per non trattenerci in queste società volontarie, che non sono l' oggetto del nostro argomento, diciamo, che la difficoltà si riduce a stabilire, se l' uomo sia, o nò per sua naturale costituzione socio del genere umano. Sarà quest' articolo da noi trattato in luogo più opportuno; pure trovandoci nella obbligazione di esaminare il sistema Hobbesiano, ci conviene qui d' accennare in breve il nostro sentimento.

Il genere umano rappresenta due distinti capi di società naturale, l' uno può chiamarsi società d' *intelligenza*, o sia di *ragione*, l' altro può aver nome di società dell' *utile*. Col nome di società di *ragione* intendiamo quella uniforme intelligenza che si ravvisa in tutte le menti umane, o sia quell' uniformità in tutti d' intendere, per cui gli uomini comunicano vicendevolmente i loro sentimenti, e per cui convengono tra loro nelle medesime idee. Ciò non deriva certamente da umana istituzione, ma dalla stessa natura; nè mai l' uno dissente dall' altro almeno ne' generali principii delle nostre cognizioni; poichè l' americano benchè non abbia mai comunicato coll' europeo, incontrandosi per la prima volta tra loro, converranno,

che il numero quaternario è maggiore del ternario, che il tutto è maggiore della parte, ec. E sebbene gli uomini spessissimo dissentano nelle cognizioni particolari, pure convenendo mai sempre per natura negli assiomi generali, le dissensioni non possono nascere, che dall' abuso, che suol farsi della nostra comune, ed uniforme facoltà d' intendere.

Ciò supposto come un principio incontrastabile, Hobbes non potrà negarci, che tutti gli uomini realmente siano soci d' intelligenza tra loro; poichè se tutti sono egualmente partecipi di un' uniforme facoltà d' intendere, sia più, o meno viva nell' uno che nell' altro, ne siegue per necessaria conseguenza, che per naturale costituzione tutti gli uomini sono compresi egualmente nella società di *ragione*. Hobbes medesimo nel tempo stesso che scrisse contro la società naturale del genere umano, non si accorse, che mentre la negava collo scritto, l' ammetteva col fatto; poichè non per altra ragione egli scrisse la sua opera, se non perchè suppose, che i suoi leggitori, come soci d' intelligenza, dovessero convenire ed intendere quello stesso, che egli intendeva; altrimenti, se non gli avesse supposti per tali, la sua fatica sarebbe stata affatto vana, ed inutile. Ed ecco un capo di società detto di *ragione* in tutti gli uomini da non potersi contrastare dallo stesso Hobbes.

L' altro capo di società naturale sarà quello dell' *utile*, in quantochè la natura ha formato tutti egualmente bisognosi delle stesse cose, ed in conseguenza partecipi di quei vantaggi, che riguardano la propria conservazione; e questo capo di società naturale nasce dallo stesso principio stabilito da Hobbes, cioè, che ognuno per dritto di natura sia obbligato a sussistere, e conservarsi. Or se tutti godono egualmente lo stesso dritto, dunque tutti sono socii tra loro dell' *utile*; poichè tanto è dire, che ognuno ha dritto di avvalersi delle utilità necessarie per la propria conservazione, quanto è dire, che tutti sono partecipi dell' utilità; e questa e-

gual partecipazione dell' utile in tutti forma per necessaria conseguenza quel che noi chiamiamo società dell'*utile*. Hobbes quando pensò di ripetere la società dell' utile dall' istituzione umana, e non dalla natura, non seppe ricordarsi dello stesso suo principio, con cui avea stabilito, che ognuno per natural costituzione gode un egual dritto di conservarsi; per la ragione, che questo dritto comune a tutti non vi può essere, e molto meno può esercitarsi senza supporre la società dell'utile per naturale costituzione del genere umano; in manierachè se gli uomini non fossero per natura soci dell' utile, sarebbe falso, che ognuno per natura avesse dritto di conservarsi; poiché ammettere in ognuno il dritto di avvalersi delle stesse cose necessarie per la conservazione, e negare la ragione della società dell' utile, altro non è, che concedere, e negare la stessa cosa. Ed ecco la prima contradizione di Hobbes nell' ammettere in ognuno un egual dritto di avvalersi delle utilità, e negare nel tempo stesso la società per natura, quanto a dire, ch' egli ammise l' effetto con negare la cagione.

Passiamo ora al secondo paradosso di Hobbes, cioè, che *natura dedit unicuique ius in omnia*, *e che perciò lo stato mero di natura sia stato di guerra.* In primo luogo egli pensò di piantare questo principio su quel comun detto de' scrittori, che *natura dedit omnia omnibus*; dunque egli dedusse, che *dedit unicuique ius in omnia*; ma potea riflettere, che di queste due proposizioni, non solamente l' una non dipende dall' altra, anzichè l' una direttamente all' altra si oppone. Egli è vero, che *natura dedit omnia omnibus*; ma questa proposizione non può meritare altra intelligenza, senonchè tutti gli uomini debbono essere *partecipi* di tutte le cose, quanto a dire, che tutti come soci dell' utile abbiano un comun dritto in tutte le cose. Hobbes al contrario, quando disse, che *natura dedit unicuique ius in omnia*, pretese, che ognuno debba godere una illimitata libertà di fare, e di prendere quelche gli piace in esclusione dell' altro anche colla forza, e colla vio-

lenza; ma in tal caso la libertà dell' uno esclude la libertà dell'altro nelle medesime cose; perchè non è possibile di fingere idea di libertà, ove ha luogo la forza, e la violenza; ed ognun sa, che libertà e violenza non sono sinonimi, e chi dice forza, o violenza, dice privazione, o restrizione almeno di libertà. So bene, che Hobbes per sostenere almeno in apparenza il suo assurdo, cercò di spiegare quel *ius in omnia* in senso di *libertas* contro la vera significazione della voce *ius*; nulladimeno egli non si accorse che anche nel senso di *libertas* non era possibile di sfuggire un'altra contradizione forse peggiore, allorchè dovette necessariamente incorrere nell' assurdo di dar carattere di libertà alla forza, ed alla violenza. In somma quanto è vero, che *natura dedit omnia omnibus*, altrettanto dee esser falso, che *dedit unicuique ius in omnia*; e quel ch' è peggio si è, che Hobbes fece uso promiscuamente di queste due proposizioni sul supposto, che amendue contenessero lo stesso sentimento. Rendesi vieppiù manifesta la falsità del suo detto dall' avere egli stesso stabilito lo stato di natura, come uno stato di guerra, e di violenza, il quale certamente esclude ogni idea di libertà; poichè se tal libertà secondo lui consiste nell' avvalersi ognuno delle proprie forze per contentare le di lui voglie in esclusione d' ogni altro, Hobbes altro non fece, che attribuire idea di *libertà* alla forza, ed alla violenza; nè mai lo stato di guerra può meritare il nome di stato di libertà.

Quando poi volle conchiudere con Epicuro, che *l'utile sia il fonte del giusto, e dell' equo*, egli cadde in un altro equivoco insieme con tutti quegli altri scrittori, che ciecamente adottarono lo stesso principio. Le utilità considerate per se stesse sono certamente indifferenti, e come tali non possono produrre ragion di giustizia, e di equità: perchè le cose mere materiali non sono in grado di formare per se stesse ragion di giustizia. *L' uso*, *e l' abuso* della utilità è quello, che può produrre la ragione del giusto, o dell' ingiusto, poichè

nell' avvalerci della utilità saremo giusti, se ne faremo un retto uso, ed ingiusti, se ce ne abuseremo. Ma questo articolo sarà da noi trattato con maggior chiarezza, allorchè proporremo il nostro sistema.

In terzo luogo Hobbes dopo il suo stato di natura, e di guerra fa nascere nelle menti degli uomini *un dettame di retta ragione*, che gli consiglia ad abbandonare lo stato di guerra, ed a cedere al *ius in omnia* per abbracciare la pace, e convenire coi patti per la comunicazione delle utilità; e di tali dettami ne forma venti proposizioni, ch' egli volle decorare col nome di *leggi di natura*.

Fa certamente maraviglia, come quello stesso Hobbes, il quale fin da principio riconobbe la *retta ragione* per facoltà naturale dell' uomo (a), parlando poi dello stato mero di natura, non seppe mai ricordarsi di tal retta ragione umana, e solamente la fa comparire in scena, allorchè gli uomini scossi dal mutuo timore, in cui si trovavano nel suo stato mero di natura e di guerra, ricorrono finalmente ai consigli della retta ragione per abbandonare la guerra, ed abbracciare colle mutue convenzioni la pace. Se egli è vero secondo lui, che la retta ragione sia una facoltà *naturale* dell' uomo; e se questa retta ragione anche secondo Hobbes detta la comunicazione delle utilità tra gli uomini; io dimando, perchè una tal facoltà naturale dorme nello stato mero di natura, e poi si sveglia col mezzo del mutuo timore? Non godeva l'uomo fin dai primi momenti dell' uso di sua ragione la facoltà di conoscere la naturale sua costituzione nel dover comunicare cogli altri le utilità della vita? Se il consiglio della pace è un effetto della retta ragione, perchè il desiderio di questa pace ha da nascere dopo la guerra, e non prima? S' egli risponde, perchè nello stato mero di natura ognuno gode il *ius in omnia*, io replico, se Hob-

(a) Hobbes loc. cit. cap. 1. §. 1.

bes medesimo ammette, che la comunicazione della utilità nasce da dettame di retta ragione, e che tal retta ragione sia una facoltà *naturale* dell'uomo, come egli stesso può sostenere, che nello stato di natura goda il *ius in omnia* contro lo stesso dettame di retta ragione? La natura dell'uomo è sempre la medesima, e la retta ragione nasce coll'uomo stesso, ammettendosi da Hobbes per facoltà *naturale*: Dunque Hobbes per potere almeno consentire con se stesso, o dovea cadere nell'errore di fingere due opposte nature, l'una di *ius in omnia* e di guerra, l'altra di comunicazione delle utilità e di pace, o pure bisognava incorrere in un altro errore peggiore, cioè, che la retta ragione sia una facoltà *acquistata* per mezzo del mutuo timore, e non già una facoltà naturale.

Or se egli si contentò piuttosto di contradirsi, che di incorrere in errori così manifesti, non si sa intendere, perchè si abbia a ripetere la pace, e la comunicazione delle utilità dai patti e convenzioni, semprechè tal pace, e comunicazione secondo lui vien consigliata dall'uniforme dettame di retta ragione. Se le facoltà *naturali* dell'uomo sono sempre le medesime in qualunque stato e condizione in cui l'uomo si trovi, quel che Hobbes fa consigliare all'uomo dalla retta ragione dopo il suo stato di guerra, poteva farglielo consigliare fin da che l'uomo abbia l'uso della ragione medesima; ed ecco come tutto il sistema di Hobbes cade da se stesso e dai medesimi suoi fondamenti.

E quindi si scuopre l'insussistenza del di più, che egli fu obbligato di fingere per comporre almeno in apparenza le conseguenze coi falsi suoi principii. Prosiegue egli a dire, che gli uomini per abbracciare lo stato di società e di pace *fu necessario di cedere per dettame di retta ragione al ius in omnia*. Ma quando anche questo *ius in omnia* non fosse un sogno, come si è dimostrato, io dimando, a che vale il fingere questo *ius in omnia*, semprechè per dettame di retta ragione gli uomini sono obbligati a rinunziarvi? Non è

egli un puro giuoco di parole lo stabilire un *ius* per non doversene poi avvalere? Dice inoltre, che tali dettami di società di pace, e di comunicazione delle utilità formino il codice delle *leggi di natura*, e qui fu obbligato a distinguere il *ius naturae* da *lex naturae*: col primo intese *libertas* e col nome di *lex naturae* intese i dettami per la società, e per la pace: *multum interest* (dice egli) (a) *inter legem, et ius; lex enim vinculum, ius libertas est, differuntque, ut contraria.*

Io non intendo qui di contrastare ad Hobbes il suo vocabolario sulla nozione delle voci *ius* e *lex* per non perdere il tempo inutilmente. Potrei dire soltanto, che egli non fu neppure costante nel serbare le distinte nozioni di tali voci; poichè in altro luogo (b) avea scritto: *neque iuris nomine aliud significatur, quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus SECUNDUM RECTAM RATIONEM UTENDI.* Or la libertà di avvalersi delle facoltà naturali, *a seconda della retta ragione*, non è più quel suo *ius in omnia*, cioè quella libertà illimitata di far tutto ciò che si vuole, e piace, come aveva definito il *ius naturae*. Comunque però sia, Hobbes non potrà negarci che, col proporre in questo luogo il *ius naturae* distinto da *lex naturae*, incorse nell' assurdo di stabilire due stati *naturali*, l'uno opposto all'altro; il primo di libertà illimitata e di guerra; l'altro di cessione di libertà e di pace, come se la natura umana abbia il dono di trasformarsi a suo piacere; o come potesse sussistere con due caratteri opposti tra loro.

Per ultimo Hobbes neppure si contenta di stabilire i suoi dettami di retta ragione in senso di vere leggi, considerandogli piuttosto per puri consigli, ma che acquistino forza di leggi, in quantochè trovansi altresì prescritti dalla espressa divina legislazione nei libri sacri. Ed ecco, che dopo tanti raggiri nell'investigare i fonti

---

(a) Hobbes loc. cit. cap. 14. §. 1.
(b) Hobbes loc. cit. cap. 1. §. 7.

del dritto di natura, ci riduciamo in fine a perderlo di veduta nel dover ripetere le leggi naturali della divina rivelazione.

Conchiudiamo. Per piantare il vero sistema del dritto di natura laddove bisognava cominciare a meditar l'uomo dal retto uso delle sue facoltà naturali, per poi discendere a considerarne l'abuso, cui soggiace per la sregolatezza dei nostri affetti, Hobbes all'opposto rovesciando per così dire l'uomo sossopra, cercò di stabilire i fondamenti sull'abuso di tali facoltà naturali; e sulla base dell'uomo vizioso procurò di ergere l'edifizio del bene morale coi materiali di spedienti politici, coi quali si lusingò di poter sostenere la sua macchina. Un tal disegno parve plausibile a coloro, che si appagano dell'apparenza, massime perchè un tal lavoro ferisce meglio la veduta di quei, che non si dilettano di riflettere le cose dalle sue radici; ma la falsità di tali fondamenti fa sì, che tutto poi cada in un ammasso di assurdi, e contradizioni.

Il negare la società naturale del genere umano, e poi ricorrere alle società volontarie per consigliare alla sussistenza del mondo degli uomini, è uno scontorcimento insoffribile, perchè se gli uomini non avessero dalla natura un comun dritto sulle utilità, le società di mera convenzione sarebbero inutili, e di niun valore per la ragione (come diremo a suo luogo), che tali convenzioni non producono obbligazione, se non in quantochè riconoscono per loro principio fondamentale la natura socievole del genere umano; nè i patti possono obbligarci, se non perchè gli uomini per natura sono soci tra loro.

Quel *ius unicuique in omnia* nello stato mero di natura oltre di essere una chimera, non vale, che ad incolpare la natura nell'aver formato gli uomini alla distruzione, e non alla conservazione. Quell'attribuire al mutuo timore la gloria di dar riparo alla desolazione del genere umano, coll'indurre gli uomini alla pace per mezzo dei patti, suppone un cambiamento di na·

tura da un momento all' altro. Quel chiamare a consiglio i dettami di retta ragione dopo lo stato di guerra, conchiuderebbe, che la retta ragione non sia una facoltà *naturale* dell' uomo. Quel cedere, e rinunziare al *ius in omnia* suppone, che le facoltà naturali siano alienabili. Finalmente quel ricorrere alla espressa rivelazione divina per dare a tali dettami carattere di leggi conchiude la inutilità del suo lavoro sul diritto di natura.

Abbiamo forse più del bisogno prolungato le nostre osservazioni sul mostruoso sistema di Hobbes; ma era troppo necessario di scoprirne l' insussistenza fin dalle sue radici, non solamente perchè tra tanti suoi contradittori non ho veduto finora, chi avesse profondato sulla scoperta di tali falsità, ma perchè il di lui sistema schianta da' fondamenti ogn' idea di morale.

CAPO IV.

Osservazioni sul sistema di Samuele Pufendorf, e sua scuola.

Dopo i riferiti tre sistemi sul dritto mero di natura, cioè di Grozio, Seldeno, ed Hobbes, non troviamo nei scrittori posteriori nuove meditazioni su questo argomento; e per quanto sia grande il numero di quei che scrissero dopo di loro, altro realmente non fecero, che rimpastare, riformare, ed ampliare quei tre sistemi. In fatti a chi piacque di accostarsi più all' uno, che all' altro; chi si dilettò di accozzare insieme il meglio o il peggio, e comporre un misto dei loro sentimenti; chi procurò di detrarre, o di aggiugnere qualche cosa, ma tutti in somma lavorarono presso a poco sulle medesime basi. Non avremo perciò occasione di molto fermarci nell' esame dei principii proposti da costoro, come quei, che nella maggior parte si riferiscono ai tre descritti sistemi diversi. Nulladimeno per soddisfare al fine propostoci di esaminare i principii dei più celebri scrittori, che s' acquistarono fama, e pian-

tarono scuola su tal materia, proseguiremo con brevità il filo di questo argomento nel proporre le nostre osservazioni, che gioveranno semprepiù a farci strada alla intelligenza del nostro sistema.

Dopo Tommaso Hobbes sursero moltissimi, di cui altri si studiarono di confutare, ed altri di difendere, o in tutto, o in parte i di lui sentimenti. Trai più celebri contraditori di Hobbes si distinse Riccardo Cumberland, il quale propose un sistema tutto opposto a quello di Hobbes; poichè laddove Hobbes comincia il suo dritto di natura dalla mutua guerra, e dal *ius in omnia*, Cumberland al contrario procurò di fondarlo sulla *mutua naturale beneficenza* tra gli uomini, e sull'amore del comun bene del genere umano socievole, e da questa mutua benevolenza si studiò di derivare tutte le sue leggi di natura (a).

Un tal sentimento fu adottato da Samuele Pufendorf, il quale avendolo maggiormente disteso e schiarito, se ne rese per così dire autore, e divenne capo di una nuova scuola; ma per non avvalersi delle stesse espressioni di Cumberland, o pure perchè credette di aver trovato un vocabolo più espressivo, pensò di stabilire per principio fondamentale del dritto mero di natura la *sociabilità*, che in sostanza altro non addita, se non la mutua benevolenza di Cumberland (b).

Conobbe non pertanto Pufendorf, che per piantare i fondamenti di questo dritto era troppo necessario di esaminare preventivamente la intrinseca costituzione della natura umana, dalla di cui esatta cognizione pensava di doversi cominciare per esporre un compiuto sistema. Quindi nel primo libro della sua opera s'impegnò a trattare tali preventive cognizioni; ma per comun sentimento de'dotti divenne infelicissimo.

(a) Cumberland de legibus naturae cap. 1. et seq.

(b) Pufendorf le droit de la nature, et des gens, liv. 2. ch. 2. et seq.

Egli si mise a meditare le regole delle umane azioni a simiglianza delle cose fisiche, e materiali, e sul modello degli esseri fisici s'immaginò di poter ragionare de'suoi esseri morali. Ma invece di schiarire le cognizioni metafisiche dell'animo umano, le confuse maggiormente coll' inviluppo di vocaboli, e suoni di parole senza il minimo frutto. Tali sono gli *esseri morali*, *persone morali*, *stati morali*, *cose morali*, *modi morali*, *quantità morali*, *qualità morali*, *attributi morali*, e simili, che nausearono l' orecchio de' dotti, e degl' ignoranti. Or questo suo lavoro si ridusse a formare un vocabolario di parole inutili, e che in sostanza suppongono quelle stesse primarie nozioni della naturale costituzione umana, ch' egli credette di spiegare. Chi dice *essere*, *persona*, *stato*, *cose*, *modi*, *quantità*, *qualità*, *attributi morali ecc.*, altro non dice, che nomi di quelle nozioni, che bisognava esaminare nella natura dell'uomo prima d' imporre i vocaboli. Mi sia lecito in questo luogo di francamente affermare, che tali analogiche espressioni colle cose fisiche, adottate con tanto impegno dai nostri moderni scrittori, non sono, nè saranno mai atte a spiegare le nozioni morali; e tralasciando qui ogni altra considerazione, dirò solamente, che l'analogia altro non è, che una certa simiglianza, ma le cose simili non sono mai le stesse, e perciò non potremo giammai spiegare le verità o nozioni morali coll' analogia delle cose fisiche. So bene, che tutto giorno si scrive in qualunque materia colla medesima analogia sul falso supposto di poterla schiarire sulla similitudine del fisico; ma io non vedo qual frutto se ne possa sperare nel confondere coi stessi vocaboli le nozioni di cose, e materie diverse; ed ognuno sa; che l' analogia può soltanto giovare per rendere più visibili le cose dimostrate, e non per dimostrarle.

Lasciando intanto alla scuola pufendorfiana la libertà di divertirsi su tal vocabolario di parole, che per noi rendesi affatto inutile, ci fermeremo soltanto sul proposto da lui fondamento del dritto mero di natura,

che può ferire il nostro oggetto. *Ogni uomo*, dice Pufendorf (a), *per quanto dipende da lui, dee celebrare un' amichevole società col resto degli uomini a seconda della costituzione, e fine di tutto il genere umano senza eccezione; quindi è, che tutto ciò che contribuisce necessariamente a questa sociabilità universale, sarà di diritto naturale, ed al contrario tutto ciò che la può disturbare, deesi riputare, come proibito dal medesimo diritto di natura.*

Sulla prima diciamo, che questa *sociabilità* di Pufendorf altro non contiene, che quel genere di dritto naturale detto da Grozio *ius sociale*, il quale unito all'altro detto da lui *ius laxius* compose secondo Grozio l'intero codice del dritto di natura, ed infatti non possiamo negare, che i naturali doveri dell' uomo riconoscono altri oggetti oltre quello, che riguarda il bene della società universale. Quindi è che questa *sociabilità* di Pufenford, come quella, che non abbraccia tutte le parti del dritto di natura, non può essere per questo solo riguardo il fondamental principio di questo codice. Inoltre ciò che Pufendorf espresse con molte parole, Grozio lo disse con due sole voci *custodia societatis*, che spiegano molto meglio, e con maggiore eleganza lo stesso sentimento.

Del rimanente Grozio propose quel *custodia societatis*, come uno degli *oggetti* del dritto di natura, e non come un principio fondamentale, onde debbonsi derivare i doveri del dritto socievole. Sia detto con buona pace di tutta la scuola pufendorfiana, che lo sbaglio consiste nell'avere stabilito per *fondamento* del dritto sociale l' *oggetto*, ed il *fine* di questo genere di doveri. In ogni arte, o scienza dobbiamo distinguere l'*oggetto* dal *fondamento*, che costituisce l'arte, o la scienza medesima; come per ragion d' esempio l' oggetto, ed il fine dell' arte medica è la sanità del corpo, ma

---

(a) Le droit de la nature, et des gens, liv. 3. ch. 3. §. 15.

la sanità non è il fondamento di quest' arte. Il fondamento adunque d' ogni arte, o scienza consister dee in quelle primarie cognizioni, da cui dipendono tutte quelle verità, che possono condurre all' oggetto, ed al fine, che si propone; ma non mai l' oggetto, e il fine costituiscono l' arte, o la scienza. E sebbene tali diverse nozioni spesso si confondono dal volgo, pure il filosofo è obbligato a distinguerle con esatezza, massime se s' impegna a trattare le materie da' suoi principii. Or quando Pufendorf d' accordo con Grozio propone la custodia della società, altro realmente non fece, che di esporre l' oggetto, e il fine di quel genere di dritto, che riguarda il bene della umana società, quanto a dire quel tal dritto, *circa quod versatur* il bene universale del genere umano; ma dovea guardarsi dal proporlo, come fondamento del dritto medesimo; perchè la *sociabilità* non può esser quella che costituisce la base di questo dritto, sopra di cui possano stabilirsi i particolari doveri. In somma egli suppone il fondamento del dritto sociale nel tempo stesso, che pretese d' insegnarcelo collo specioso nome di *sociabilità*.

Passiamo ora ai seguaci della scuola pufendorfiana. Costoro neppure si accorsero dello sbaglio del loro maestro nell' avere stabilito l' oggetto per fondamento del dritto sociale; e solamente perchè Grozio avea distinto i due capi di dritto naturale, cioè il *ius sociale*, ed il *ius naturae laxius*, la scuola pufendorfiana, e soprattutto l'eruditissimo Giovanni Barbeyrac s' avvide pur troppo che la *sociabilità* sul falso supposto di fondamento di questo dritto, non bastava per abbracciare tutte le parti del dritto di natura. *Dobbiamo confessare* (dic'egli) (a) *che il principio della sociabilità non è sufficiente, ma bisogna unirci qualch' altro principio, onde si possano direttamente dedurre alcuni doveri dell' uomo, i quali sebbene influiscono moltissimo al vantaggio*

(a) Barbeyrac in Pufendorf, liv.2. ch. 3. §.15. not.5.

delle umane società, *possono nondimeno*, *e debbono essere considerati indipendentemente da questa comune utilità*, *la quale in conseguenza non può essere il proprio*, *ed unico fondamento*. E quì Barbeyrac procura di supplire a tal mancanza col proporre tre distinti fondamenti, com' egli dice, del dritto di natura, cioè, *religione*, *amore di se medesimo*, o *sociabilità*, quanto a dire doveri dell' uomo verso Dio, verso se stesso, e verso i soci del genere umano. Da questi tre principii, dice Barbeyrac, derivano tutti i doveri di dritto naturale; e questa giunta fatta da Barbeyrac alla *sociabilità* di Pufendorf incontrò tale applauso presso i posteriori scrittori della scuola pufendorfiana, che nei loro scritti non si diedero altra briga, se non se di venderci quei tre pretesi principi, come tre assiomi non soggetti a dubbiezza.

Certamente fa maraviglia, come scrittori così illuminati siano caduti in errore così manifesto nell' apprendere per principii fondamentali quelle tre proposizioni, che realmente non contengono, se non se tre *oggetti* particolari, come sono per l' appunto i doveri dell' uomo verso Dio, se stesso, e gli altri. Io quì non intendo di contrastare a' Pufendorfiani, se nel trattare la materia del dritto di natura, questa loro partizione di doveri verso Dio, se stesso, e gli altri sia la più esatta : dico solamente, che in questa giunta di Barbeyrac incontriamo la stessa difficoltà, che abbiamo osservato nella *sociabilità* di Pufendorf. Quì non si disputa del metodo più o meno esatto per trattare la dottrina di questo dritto, ma di stabilire quei fondamenti, onde derivar debbono le particolari cognizioni. Gli umani doveri verso Dio, se stesso, e gli altri potranno essere gli oggetti principali, *circa quae versatur* tal materia, ma non possono essere la base fondamentale di questa scienza; poichè chi dice doveri verso Dio, se stesso, e gli altri, propone soltanto i vari rapporti di tali doveri, ma non dice i fondamenti de'medesimi.

Egli è vero, che questi medesimi scrittori procurarono poi di ripetere quella trina partizione di dritto,

come dipendente dalla naturale costituzione della umana natura, come se ciò bastasse per piantarli, come fondamenti di questa scienza. Non si niega, che l'uomo per sua naturale costituzione sia obbligato a prestare i suoi doveri verso Dio, se stesso, e gli altri, ma ciò non basta per proporre il fondamento d'una scienza. Chiamasi fondamento di scienza quella proposizione generale, da cui debbonsi con un necessario attacco derivare le particolari cognizioni, che le appartengono, ed a cui queste vanno a riferirsi, come linee al suo centro. Ciò supposto, chi dice, che l'uomo per sua naturale costituzione è obbligato a prestare i suoi doveri a Dio, a se stesso, ed agli altri, non dice proposizioni tali, da cui possono dedursi, e distinguersi i veri doveri dagli apparenti, e falsi. In fatti nel genere de' doveri verso Dio quanti errori, e quante barbare superstizioni sono state in ogni età credute, e riputate per verità, e per doveri indispensabili? Negli altri poi di prestare i doveri a se, ed agli altri, chi può numerare i tanti falsi doveri appresi per tante leggi inviolabili? Potremo aver coraggio di affermare, che quelle tre proposizioni siano realmente valevoli per dedurre i doveri particolari con esattezza tale, che basti a distinguere i falsi dai veri? Saranno tali, che formino i fondamenti di una dottrina scientifica, com'essi stessi la predicano? Se mai rispondono, che quanto a doveri particolari, ognuno di essi si può ripetere da particolari ragioni, come realmente essi si sono studiati di fare ne' loro scritti: dunque, io rispondo, o la morale non è scienza, o i loro principii non hanno carattere di fondamenti di dottrina scientifica.

Per rimanere convinti di quanto abbiam detto finora sul sistema della scuola pufendorfiana, basta dare un' occhiata a quel che su tal proposito scrive il sig. Burlamaqui (a). Egli più d'ogn' altro s' impegna a

(a) Principes du droit naturel part. 2. ch. 4.

volerci persuadere, come da quei tre capi si possano dedurre i particolari doveri; ma la maniera, con cui si studia di adempiere al suo impegno, meriterebbe di esser letta per conoscere la nostra debolezza nel proferire i giudizii. Per ciò fare, ora ricorre a termini di *costituzione naturale dell' uomo*, ora a quelli *di volontà divina*, *di dettame di retta ragione*, *di moti interni*, *di vantaggi della umanità*, e simili, e poi ha il coraggio di conchiudere, che tutti i doveri particolari dell' uomo derivano con necessario attacco da quei tre generi, senz' accorgersi, che tutto il suo lavoro si riduce a riferire le cognizioni particolari ad altri principii per lo più di mera congruenza, e probabilità, come si farebbe qui chiaro, se mi fosse lecito di entrare in un più minuto esame. Mi contenterò soltanto di riferire, com' egli conchiude: *Questi principii*, dic' egli (a), *hanno tutti quei caratteri*, *che andiamo cercando*. *Sono veri*, *perchè derivano dalla natura dell' uomo*, *dalla sua costituzione*, *e dallo stato*, *in cui Dio ci ha messo*. Ammetto ancor io, che siano veri, ma in tutta la sua opera non ha mai provato, che siano tali, o che formino il fondamento di questa scienza; *sono semplici*, siegue, *ed atti all' intelligenza d' ognuno*, *ch' è il punto più importante*. Sono semplici, io rispondo, perchè altro non contengono, che i puri oggetti de' nostri doveri. *Sono finalmente*, siegue, *sufficienti*, *e fecondissimi*, *perchè abbracciano tutti gli oggetti de' nostri doveri*, *e ci fan conoscere la volontà di Dio in tutti gli stati*, *e relazioni dell' uomo*. Che siano sufficienti per abbracciare tutti i particolari oggetti de' nostri doveri, siamo in ciò d' accordo; che poi ci facciano conoscere la volontà di Dio in tutti gli stati, e relazioni dell' uomo, questo è un puro supposto, che avea bisogno di pruova, e per dimostrarlo fa d' uopo di ricorrere ad altri principii.

(a) Loc. cit. §. 18.

CAPO V.

Osservazioni sul sistema di Cristiano Tomasio, e sua scuola.

La *sociabilità* di Pufendorf ebbe tra gli altri approvatori Cristiano Tomasio, allorchè costui si mise per la prima volta a scrivere sulla moral dottrina nell' opera intitolata *iurisprudentia divina*; ma poi non contento di aver esposto in quel suo scritto i principii del dritto di natura a seconda del sistema di Pufendorf, pensò di proporne un' altro suo proprio nell' opera *fundamenta iuris naturae*. Tralasciando quì di esaminare gl' impuri suoi principii metafisici sulla costituzione della umana natura, per non deviare dal nostro proposito, ci restringeremo a considerare ciò che può riguardare il sistema del dritto di natura.

Egli facendosi capo di nuova scuola, e rigettando quanto fino allora erasi dagli altri proposto, cercò di uscire in campo con una nuova distinzione di vocaboli, che gli parve più atta per formare un nuovo sistema tutto differente da quanto trovavasi meditato dagli altri scrittori. Distingue perciò due principii del dritto naturale, l'unō, ch' egli chiama *principium essendi*; l'altro detto *principium cognoscendi*, e con queste due voci *essendi*, e *cognoscendi* procurò di stabilire le fondamenta di questa scienza. Una tale distinzione tra principio *essendi*, e *cognoscendi* si rese così familiare presso i suoi seguaci, che produsse una scuola particolare di scrittori, tutti impegnati a coltivare, ed illustrare sempre più quest' espressioni, come se tali vocaboli potessero produrre grande utilità nello schiarimento della moral dottrina.

Sotto il nome di principio *essendi* egli con tutti i suoi seguaci intende in sostanza l'autore di questo dritto, cioè Dio, e per principio *cognoscendi* la maniera,

o sia il mezzo di conoscere le leggi, e i precetti di natura, cioè il modo d'intenderle in maniera, che l'uomo ne rimanga convinto. Sul principio *essendi* egli conviene con tutti gli altri nel riconoscere Dio autore del dritto naturale; ma sul principio *cognoscendi* egli si gloria d'esserne l'inventore, e d'essersi scostato dagli altri sentimenti; nulladimeno i di lui seguaci neppure vollero accordarsi con esso lui su tal principio *cognoscendi*; ma fecero uso di lor libertà nell' appigliarsi a quel che loro sembrava più proprio. Ed ecco piantata la scuola tomasiana, da cui tra gli altri vennero Heinnecio, ed i Coccei padre, e figlio, i quali sebbene impiegarono molta fatica nel riformare, riaccomodare, ed ampliare il campo della moral dottrina, pure non seppero sconoscere Tomasio per loro maestro.

Per non moltiplicare parole inutili diciamo, che tutti siamo d'accordo nell' ammettere il supremo autor d'ogni cosa per principio *essendi* nel suo senso naturale, cioè che Dio abbia formato l'umana natura con tali facoltà, che bastino a poter conoscere le vere regole della sua condotta, ma qui giova di osservare l'ambiguità della voce *principio* appresa da costoro in senso di prima origine, e cagione; e noi all'incontro andiamo cercando il preciso fondamento della regola delle umane azioni. Per liberarci adunque dalla confusione delle voci diciamo in primo luogo, che malgrado qualunque fatica da essi loro impiegata a stabilire quel principio *essendi* con ricorrere alla volontà divina, altro non possono conchiudere, se non che Dio sia l'autore d'ogni cosa, ed in conseguenza delle regole delle nostre azioni; ma non possono con ciò gloriarsi di aver trovato il preciso fondamento di tali regole. La ragione si è, che dovendosi tali regole ripetere da noi medesimi, e dalle nostre proprie cognizioni, siamo obbligati di trovare quel principio, che *costituisce* la scienza della moral dottrina. La volontà divina adunque è il principio *essendi* (per par-

lare col loro linguaggio) della nostra naturale costituzione, ma il fondamento della morale in ragione di scienza l'abbiamo da trovare dentro, e non fuori di noi, ed in conseguenza il loro principio *essendi* non ferisce l'argomento, che stiamo trattando.

Per colorire in qualche maniera il valore di questo loro principio *essendi*, la scuola tomasiana ricorre all'esempio, ed al paragone delle leggi positive comandate da' legislatori umani; cioè che siccome la volontà del legislatore è il principio delle leggi positive, così la volontà divina dovrà essere il principio *essendi* delle leggi di natura. Primieramente il paragone è falso per se stesso per la gran differenza, che corre tra queste, e quelle: queste costanti, ed immutabili, quelle incostanti, e variabili; quelle dipendono dalla viva voce del legislatore; queste al contrario sono dettate dall'interno sentimento dell'animo nostro. Ma quand'anche ci fosse luogo ad un tal paragone, neppure è vero, che il fondamento delle leggi positive sia la volontà del legislatore umano; poichè per fondamento della legge dobbiamo intendere *ciò che determina la volontà del superiore a prescrivere la legge.* Or nella persona del legislatore umano dobbiamo distinguere due diverse nozioni, cioè *formazione*, e *comando* della legge. In fatti il superiore prima determina la legge con formarla, e per formarla fa uso della sua intelligenza per determinare piuttosto questa, che quella legge, secondochè la giudica necessaria, ed utile pel regolamento del suo stato. Dopo di aver determinato, e formato la legge, il superiore passa a comandarla, ed il comando della legge si dee riferire unicamente alla di lui autorità, in maniera che non potrà comandarsi da chi non sia dotato dell'autorità di superiore; e perciò la *formazione* della legge è opera dell'intelligenza, ed il *comando* dell'autorità. Quindi è, che la *formazione* delle leggi positive può essere opera di qualunque privato, che sia dotato d'intelligenza valevole per consigliare al pubblico bene; ma

il *comando* della legge non può esercitarsi, se non da chi ha il dritto della sovranità: ragion per cui tutto giorno veggiamo formarsi le leggi positive da' consiglieri del sovrano, il quale approvandole, le comanda colla sua autorità.

Nè giova l'opporci, che non può meritar nome di *legge*, se non quel che vien comandato dal superiore, e che perciò il solo comando faccia la legge. Questo fu il gran sentimento di Hobbes adottato quasi comunemente da' scrittori; ed io non so negare, che la nozione di legge, in quanto contiene l'obbligazione dell'osservanza, non può meritare il proprio nome di legge, finchè non sia comandata dal superiore; ma sarà sempre vero, che il *comando* della legge debba distinguersi dalla *formazione* della legge medesima, essendo queste due nozioni troppo diverse, e distinte tra loro. Che se non vorranno dar nome di legge, finchè non sia comandata, io non intendo di contrastargli le voci, purchè mi ammettano quel che non possono negarmi, cioè che la *formazione* della legge riconosce per suo principio l'uso della intelligenza nella persona del legislatore, ed il *comando* della legge ha per suo principio la di lui autorità.

Ciò supposto come incontrastabile presso chiunque abbia uso di ragione, ne siegue, che nelle stesse leggi positive la volontà del legislatore umano sarà nel suo vero senso il principio della osservanza, ed ubbidienza della legge, ma non sarà il principio della formazione della legge medesima, poichè il puro comando non determina, non forma, non costituisce, ma impone soltanto la osservanza di ciò che trovasi già determinato dalla intelligenza preventiva del superiore: che se la legge positiva nasca da un semplice capriccioso volere del legislatore, benchè sia comandata, non meriterà giammai il vero nome di legge, come meglio vedremo a suo luogo, ma si dirà piuttosto un comando violento del superiore; perchè tutto ciò chè si prescrive a capriccio *non est lex, sed monstrum*

legis. Il paragone adunque della legge positiva colla naturale neppure può giovare alla scuola tommasiana per piantare il suo principio *essendi* sulla volontà divina, la quale sarà certamente il principio dell'osservanza della legge, come prescritta dal supremo autore nella nostra naturale costituzione; ma perchè queste leggi non ci si *manifestano*, se non coll'uso delle nostre facoltà naturali, ne siegue per necessaria conseguenza, che il loro principio *essendi* si ha da trovare in noi medesimi, e non fuor di noi. Lo sbaglio è nato dalla falsa definizione della *legge* in generale, sia naturale, sia positiva, dettata da Hobbes, ed adottata senza molta riflessione da' scrittori posteriori. Hobbes per servire al suo sistema non volle riconoscere altra qualità nella legge, che quella del comando del superiore, come se il solo comando sia il *costitutivo* della legge; Tommasio all'incontro riposando sulla nozione della legge dettata da Hobbes, e per salvarsi da ogn'altra difficoltà pensò di uscirsene con fissare il suo principio *essendi* sulla volontà divina.

Or se non ci giova il principio *essendi* di Tomasio, veggiamo, che mai si possa raccogliere dall'altro principio, ch'egli chiama *cognoscendi*. Sotto un tal nome egli intese qualche proposizione, o sia massima generale, che potesse comprendere molte cognizioni particolari, come sono gli assiomi. Propone egli quest'unico principio *cognoscendi*, cioè *che l' uomo debba far tutto ciò che può rendere la di lui vita costantemente felice*. I suoi segnaci considerando, che quest' unica proposizione, come troppo generica, non era sufficiente a dimostrare tutti i particolari doveri di natura, si divisero in tanti vari sentimenti sullo stabilimento di questo principio *cognoscendi*. Heineccio propone presso a poco la stessa massima con qualche cambiamento di parole, Buddeo ne propose tre: *Deum cole, temperanter vive, et socialiter vive*: altri seguirono il precetto generale de' stoici, cioè *naturae humanae convenienter vivere*, Enrico de Coccei fastidito dalla varietà di tali precetti generali, pretese, che le

morale non debba avere uno, o pochi precetti generali, ma che tutti i particolari doveri debbano riconoscere un particolar principio, e perciò i di lui principii *cognoscendi* saranno tanti, quanti sono i particolari articoli, che compongono la morale. Samuele di lui figlio procurò di difendere alla meglio il sentimento del padre, ma poi cercò di moderarlo, ed alla fine s' indusse anch' egli a proporre per unico precetto: *ius suum cuique tribuere*. Tralascio di riferire ciocchè si propone dal resto di questa scuola; ma chiunque vorrà prendersi la pena di osservare i loro scritti, vedrà, che ancor si disputa tra loto su questo principio *cognoscendi*, che ormai è divenuto tra loro un capo di contese senza conchiudere mai nulla.

Sia detto con buona lor pace, che tanto col loro principio *essendi*, che *cognoscendi* sono tutti usciti fuori di strada. L'argomento, di cui si tratta non è già di formar precetti generali, ed assiomi, ma di trovare il vero fondamento di questa scienza; perchè prima dobbiamo stabilire qual sia la base fondamentale di tal dottrina, e poi potremo essere in grado di formarne gli assiomi; ragion per cui i loro pretesi assiomi trovansi stabiliti sovra congruenze, e probabilità non degne della scienza. Ed in vero, che mai (per tralasciar gli altri) pretese Tomasio di darci ad intendere con quel suo principio *cognoscendi*, cioè che *l' uomo debba far tutto ciò che può rendere la di lui vita costantemente felice ?* Questa proposizione che altro conchiude, se non che l' uomo perchè desidera la sua felicità dee procurare tutti i mezzi per ottenerla? Tutti siamo d' accordo, che la morale c' insegna le vie per ottenerla, e perciò chiunque tratta questa materia, è obbligato di dirci, quali siano questi mezzi, e da quali fonti, o sia da quali principii derivano. Tomasio adunque col suo principio *cognoscendi* ci ha proposto il desiderio umano, ma non ci ha insegnato i fonti, onde l' uomo dee procurarsi i mezzi per esser felice ed in conseguenza ci ha lasciato nella stessa ignoranza, ed oscurità, in cui eravamo.

CAPO VI.

Osservazioni sul sistema di Cristiano Wolf.

La fama, che Cristiano Wolff avessi acquistato nelle matematiche, fece sperare, che applicatosi egli nella età più matura sulle meditazioni della morale, potessero queste dar pace finalmente alle dissensioni con assicurarci almeno i di lei principii fondamentali. Egli scrisse la *filosofia prattica universale* in cui procurò di meditare i fondamenti dell' universal dritto; indi imprese a trattare di proposito il dritto di natura, e delle genti, e finalmente l'etica; ma contr'ogni aspettazione queste sue opere di filosofia morale non ebbero quel successo, che l' autore credette che meritassero. Gli studiosi di tal dottrina, o s' avvilirono dal gran numero de' volumi, o s' annoiarono dell' aridezza del suo stile, od abborrirono il gran cumulo di nozioni tutte astratte, o non vollero soffrire quel suo voluminoso vocabolario di definizioni, o finalmente ne abbandonarono la lettura sulla disperazione di non poter penetrare ne' di lui sentimenti.

Non pertanto il signor Formey nella prefazione al ristretto, ch' egli compose dell' opera di Wolff sul diritto di natura, e delle genti non lascia di assicurarci, *che il dritto naturale di Wolff sia la prima, e sola opera, in cui trovasi ciò che scrisse Cicerone di questa scienza* (a), *cioè che non si debba ripetere nè dalle* XII *Tavole, nè dall' editto del pretore, ma dal sacrario dell' intima filosofia. Qualunque sia il giudizio degli avversari di questo filosofo, verrà tempo*, dic' egli, *in cui il sistema di Wolff schiarito, e spiegato in tutta la sua distesa, sarà stabilito sulle ruine degli altri, e servirà di guida a tutti i giureconsulti.*

(a) De legibus lib. 1. §. 1.

Io non intendo di detrarre in minima parte quel pregio, che potrebbero meritare le meditazioni di un uomo illustre; ma proseguendo le mie deboli osservazioni sopra i sistemi finora comparsi alla luce, il sig. Formey non avrà occasione di accusarmi, se colla maggior tranquillità d' animo, e lungi dalla voglia di contendere, o da spirito di ambizione imprenda ad esaminare, come suol dirsi, a sangue freddo, i capi più essenziali del sistema di Wolff, come potrà far egli ancora su queste stesse mie meditazioni. Lasciando intanto la libertà a fedeli seguaci di Wolff di spaziare sul vocabolario delle di lui definizioni, per servire alla chiarezza ed alla brevità, mi restringerò solamente su ciò che può riguardare il soggetto del nostro argomento.

E sulla prima potrei qui francamente affermare, che tutto il di lui sistema si riduce a quella vaga, e generale proposizione stabilita dalla filosofia de' stoici, cioè che l'uomo debba vivere *convenienter naturae humanae*; e che perciò la regola delle nostre azioni consiste nel fare tal'uso delle nostre facoltà, che convengano alla natura dell'uomo. Ecco il gran principio di morale de' stoici, cui Wolff sembra di uniformarsi intieramente con ridurre tutto il suo sistema a tre vocaboli, cioè *natura*, *essenza*, e *proprietà di essa natura*. Tutto il di più ch'egli aggiugne all'assioma generale de' stoici, altro non sono, che espressioni, le quali a mio giudizio non possono avere altro uso, che di accrescere il sistema stoico d'idee mere astratte, di renderlo meno semplice, e di confonderlo colle sottigliezze.

Ognun vede, che sebbene un tal principio contiene una verità non soggetta a disputa, pure è così vago, e generale, che non basta a spiegarci quel preciso fondamento, onde dobbiamo trarre le regole delle nostre azioni. Tutti siamo d'accordo, che l'uomo debba vivere a seconda della sua naturale costituzione; ma poichè tali regole debbonsi spiegare e manifestare coll' uso della nostra intelligenza, siamo perciò nella necessità di

stabilire un principio riferibile alla stessa nostra facoltà d' intendere, onde senza pericolo di errare derivino le morali cognizioni, che convengano realmente alla nostra natura. Questo tal principio per l'appunto è quello che si cerca, e che ha prodotto tante dissensioni tra scrittori.

Or vediamo, che mai sull'assioma de' stoici si propone da Wolff per determinare quel preciso principio, onde dipendano le regole delle nostre azioni. *L'uomo*, egli dice, *è dotato dell'uso di certe facoltà dipendenti dal composto dell'essere intelligente, e corporeo, che in lui esistono*. Su ciò tutti convengono. *Queste tali facoltà* (siegue) *hanno un certo natural destino, o siano naturali determinazioni ad un natural fine, ch' è la perfezione, e la felicità umana; e perciò l'uomo col mezzo della sua ragione scoprendo il suo natural fine, e conoscendone la saviezza, e l'utilità, PRENDE MOTIVO di diriggere le sue azioni al fine conosciuto.* Tutto il complesso, e giro di tali parole mi sembra, che si riduce ad ammettere nell'uomo l'uso della ragione, per lo di cui mezzo possiamo diriggere le nostre azioni al fine della felicità; ed in ciò siamo ancor tutti d'accordo, perchè la cognizione di ciò che ci conduce alla felicità, o infelicità dipende certamente dalla nostra facoltà d'intendere. Se poi tutta l'arte magica di Wolff dovrà consistere nel dire, *che l'uomo conoscendo col mezzo della ragione ciò che conduce alla perfezione, e felicità, prende motivo di diriggere l'azione al fine conosciuto*, questa espressione di *prender motivo*, benchè nuova, in vece di schiarire la idea che si vuole esprimere, ce la rende piuttosto oscura, e confusa. L'uomo per sua naturale costituzione abbraccia sempre il bene conosciuto, o reale, o apparente, e fugge sempre il male conosciuto, o vero, o falso appreso per vero; nè vi è bisogno di altro motivo per determinarsi, che quello della cognizione medesima: che se Wolff pretese, che vi possa essere qualche altro motivo oltre quello della stessa cognizione, bisognava, che lo spie-

gasse, e perciò io non so comprendere quale altro motivo ci possa essere fuori della cognizione medesima per abbracciare, il bene, o il male; ragion per cui la espressione di *prender motivo* mi sembra impropria ed aliena dal proposito.

Del rimanente altro egli non propone da tutto il complesso di tante parole, se non che l'uomo sia nato per seguire l'ordine della sua natura nell'avvalersi delle sue proprie facoltà per conoscere ed abbracciare ciò che conduce alla sua perfezione, e felicità; ma tutto ciò, sebbene sia vero, non ci spiega il fondamento di quelle leggi, che ci portano alla perfezione, ed alla felicità. Non si contrasta che tali principii dipendano dall'uso delle stesse nostre facoltà naturali, ma la difficoltà consiste nel determinare quel sicuro principio, che col mezzo di tali facoltà ci faccia distinguere la natura del vero bene dal vero male, o sia la vera perfezione e felicità, dall'apparente, e falsa; e questo, e non altro, come abbiamo osservato finora, dovrà formare il vero sistema del dritto di natura. I vocaboli di *destino*, di *determinazione*, di *motivo*, e simili sono tanti suoni di parole inutili, che non feriscono il segno delle nostre ricerche.

Passa poi Wolff a definire le nozioni delle azioni umane *buone*, *prave*, *rette*, *e non rette*: per azione *buona* egli intende, quella che conduce alla perfezione dell'uomo; per *prava* quella, che produce un effetto contrario, ed in ciò si uniforma alle definizioni di tali voci proposte dalla filosofia stoica. Per azione *retta* intende quella che fa armonia colle *determinazioni essenziali dell'uomo*, ed al contrario non sarà *retta* quella, che non si accorda con tali *determinazioni essenziali*; e quindi deduce la bontà e la malizia, o sia la pravità intrinseca delle azioni umane. Senza star qui a contendere con Wolff sull'inutile moltiplicità di tali vocaboli, egli è chiaro, che *l'armonia delle azioni colle sue determinazioni essenziali* dell'uomo in vece d'illustrare l'intrinseca costituzione della nostra natura,

ce la rende più oscura coll'inviluppo di tali espressioni, le quali certamente non ci possono prestare il minimo aiuto sull'articolo, di cui trattiamo.

Ma il più specioso di Wolff è quello, ch'egli propone sulle nozioni *dell'obbligazione*, *e del dritto*. L'uomo, dice egli, è formato per seguire certe naturali obbligazioni; distingue poi tali obbligazioni in *universali*, che competono all'uomo come uomo; in *naturali*, in quantochè hanno la lor ragione vicina, ed immediata nella natura e nell'essenza dell'uomo; in *singolari*, cioè quelle, che l'uomo è obbligato per altre ragioni prese fuori della natura umana; ed in *convenute*, cioè quelle, che non hanno la lor ragione vicina nella natura, ma che esistono in conseguenza di qualche fatto particolare. Lasciamo ai seguaci di Wolff la libertà di divertirsi su queste quattro specie d'obbligazioni, e fermiamoci piuttosto ad esaminare i suoi sentimenti sulla nozione, che egli propone *dell'obbligazione*, e del *dritto*, che è l'articolo importante. Suppone Wolff, che tali sue *obbligazioni*, massime le universali e le naturali, perchè sieguono l'essenza e la natura dell'uomo, sono perciò antecedenti ad ogni dritto, cioè precedono il dritto medesimo, in quantochè ogni dritto dee derivare da qualche obbligazione, o *universale*, o *naturale*, o *singolare*, o *convenuta*. Per ragion d'esempio, dic'egli, l'uomo è obbligato per natura a conservare il suo corpo: dunque ha dritto di far uso di ciò che fa bisogno per lo di lui sostentamento, e perciò l'obbligazione precede il dritto, perchè dove non vi sia l'obbligazione, ivi non può nascere il diritto.

Io a dir vero non so comprendere con qual coraggio questo filosofo abbia potuto sconvolgere le nozioni dell'obbligazione e del dritto contro l'intelligenza datagli finora dal senso comune degli uomini. Sotto il nome di *obligatio*, il senso comune di tutti i filosofi, giureconsulti, e grammatici ha inteso un *vincolo*, che deriva dal dritto, cioè un effetto, e non cagione del

dritto medesimo; ragion, per cui la definirono comunemente *iuris vinculum*; ma lasciando a parte l'autorità de giureconsulti, cui Wolff non è tenuto di ubbidire, sarà meglio di esaminare la natura dell'obbligazione per se stessa.

La significazione latina della voce *obligatio*, come relativa al dritto ed alla legge, contiene un traslato di vincolo; o sia ligame preso dalla materia, con cui una cosa vien legata coll'altra; e poichè la natura della legge richiede la necessaria osservanza, perciò il dover ubbidire alla legge è stato significato col nome di *obligatio*; e tanto è dire l'essere obbligato, quanto è dire l'essere astretto e legato da qualche vincolo, onde nacque il traslato del vincolo materiale, che fu applicato per significare quel ligame di osservanza, che vien prodotta dalla legge: il dritto adunque, o sia la legge è quello, che lega per così dire l'animo umano a seguire nelle sue azioni ciò che la legge prescrive. Ciò supposto, non si sa intendere come l'obligazione possa precedere la legge, semprechè la legge è quella, che lega, cioè che produce quel vincolo, che dicesi obbligazione. Non si può concepire *legge* senza idea di precetto e di comando; l'idea del comando è quella, che produce il legame e la necessità dell'osservanza; dunque la legge produce l'obbligazione, e non l'obbligazione la legge; e quando Wolff pretese che l'obbligazione precede la legge, o incorse nell'assurdo di far precedere l'effetto alla cagione, o pure diede nome di legge alla obbligazione, e di obbligazione alla legge: non può essere il secondo, perchè in tutto il complesso della sua opera chiama legge e dritto, quel che comunemente vien detto per tale; dunque incorre necessariamente nell'assurdo di far precedere l'effetto alla cagione.

Nè vale il rispondere coll'esempio, che l'uomo perchè è obbligato a conservare il suo corpo, perciò gli nasce il dritto di far uso di ciò che bisogna per la di lui conservazione. Questo raziocinio con sua buona pa-

ce, è un bel sofisma, perchè l'uomo intanto è obbligato a conservarsi, in quanto che la legge di natura prescrive la sua conservazione, e perciò la legge in questo stesso esempio precede l'obbligazione. Ecco la rettitudine di questo raziocinio: la legge di natura prescrive la nostra conservazione, dunque siamo obbligati a conservarci; e perchè siamo obbligati a conservarci, perciò dobbiam far uso di ciò che bisogna per la nostra conservazione. Tutto lo sbaglio adunque consiste nell'aver supposto l'obbligazione di conservarsi senza la legge che prescrive la conservazione, quanto a dire l'aver supposto un vincolo senza ligame, ciò che fa manifesta contradizione.

Veniamo ora alla nozione del dritto proposta da Wolff. Egli definisce il dritto nel senso *di semplice facoltà dell'uomo di fare, o non fare*, ed in questo senso pensava egli di mascherare l'assurdo della obbligazione anteriore al dritto; ma non si accorse che per qualunque significazione ch'egli dava al dritto, l'assurdo è sempre lo stesso; perchè non possiamo concepire idea di legame, o sia di obbligazione, senza supporre il precetto che lega ed obbliga; e questa è una difficoltà insuperabile per qualunque stravolgimento di significazione alle voci *obbligazione*, e *dritto*. Del rimanente se il dritto secondo lui altro non è che la *facoltà dell'uomo di fare, o non fare*, allora il dritto di Wolff diviene il *ius* di Hobbes, cioè *libertas*; ma nel senso di *libertas* non si sa intendere, come poi egli stesso abbia potuto fingere, che il suo dritto, o sia *libertas*, derivi da qualche *obbligazione*. Libertà e legame, o sia obbligazione sono opposti tra loro in maniera, che l'una esclude l'altro; dunque come mai può farsi, che di due opposti l'uno derivi dall'altro?

Quì Wolff risponde, che il dritto sia *la facoltà di fare ciò che è possibile moralmente, e di non fare ciò che moralmente è impossibile*: dunque, dico io, la definizione del dritto non è più quella, che prima avea proposto in senso di *libertas*; nulladimeno vediamo,

che cosa sia quest'altro suo vocabolario di *moralmente possibile*, *ed impossibile*. *Moralmente possibile*, dice egli significa quel che si uniforma alla rettitudine dell'azione, ed all'incontro quel che non si uniforma, si dirà *moralmente impossibile*. Or si dimanda, che mai si ha da intendere per *rettitudine dell'azione*? Egli risponde: *la rettitudine*, *e non rettitudine consiste nella consonanza*, o *dissonanza delle determinazioni naturali dell'uomo*. Io replico, che cosa egli intende per *consonanza*, o *dissonanza* di tali determinazioni naturali? Qui egli non risponde, ma si avvale spessissimo di tali espressioni senza definirle, o spiegarle giammai. In somma per definire il moralmente possibile ed impossibile, prima ci trasporta di espressione in espressione, ed all'ultimo ci lascia nel buio delle sue *determinazioni naturali*. Egli è vero, che secondo lui il moralmente possibile contiene *l'armonia delle determinazioni*, ed il moralmente impossibile contiene la loro *dissonanza*; ma non ci seppe dire nè i tuoni, nè le regole di questa musica, e perciò non possiamo intendere l'armonico, o disarmonico delle sue immaginarie determinazioni. Tralascio le tante altre inutili divisioni, e suddivisioni proposte da Wolff del dritto *primitivo*, *derivativo*, *assoluto*, *ipotetico*, *acquistato*, e di altrettante specie di obbligazioni, e simili suoni di parole che compongono il suo gran vocabolario.

Egli certamente cadde in queste vane sottigliezze, perchè avvezzo maisempre a meditare l'astratto, finse nell'uomo una certa *essenza morale*, come se fosse una cosa reale distinta dal resto dell'essere umano; ed a questa *essenza morale* a guisa di un corpo fisico assegnò i suoi *modi*, *attributi*, *qualità*, ec. Tali astrazioni portate all'estremo produssero in conseguenza un vocabolario d'inutili espressioni, ed una chimera appresa per cosa reale. Egli è vero, che la morale significa la dottrina dell'umana condotta, ma egli è falso, lo stabilire nell'uomo un'*essenza morale*; perchè

la moralità cade soltanto nelle azioni umane dirette dalla purità, o impurità del nostro intendere; e questa sostanza, o sia *essenza* intelligente dell' uomo è la signora, che può diriggere la moralità delle nostre azioni. Or il voler fingere nell' uomo un' *essenza morale*, come un essere distinto dalla sostanza intelligente, e da una tal chimerica essenza dedurre i principii degli umani doveri a forza di attributi, modi, e simili suoni di parole, altro non è, che dar corpo all' ombra col pretendere di derivare il reale de' precetti morali dal finto, e dall' astratto. Ed ecco come Wolff trasportato dall' amore della sua *essenza morale*, dovette poi sconoscere le vere nozioni di legge, di dritto, di obbligazione col ricorrere a' traslati di armonia, consonanza, dissonanza, e tante altre vane espressioni.

Diede altresì motivo all' invenzione dell' *essenza morale* l'impegno di trattare questa scienza col prescindere dall' idea di religione per insegnare anche all'ateo l'obbligazione di ubbidire a' precetti di natura. Pufendorf volle anch' egli separare l'idea di religione dalla morale, e fu il primo che mise in scena l' essenza morale colle qualità, modi, attributi, ec. Venne finalmente cristiano Wolff, il quale, avvezzo all' astrazione, diede l'ultima mano alla macchina dell' *essenza morale*, animandola con caratteri più precisi per dare al finto l'aspetto di reale. Con tale essenza, e proprietà morali pretesero di trovare un vincolo, che potesse astringere l' ateo all' ubbidienza de' precetti di natura, ma non considerarono, che la loro essenza morale non può mai produrre carattere di leggi, e di precetti nell'uomo dotato di libertà, semprechè non si ricorra alla riconoscenza del sommo autor della natura. Tutti gli sforzi d'ingegno usati e da usarsi, o col mezzo di tale essenza morale, o con altre invenzioni, non potranno giammai produrre nell' ateo, che ragion di *consiglio*, e di *persuasione*, ma non precetto, come meglio vedremo a suo luogo.

Il sig. Formey sorpreso dalla spe ciosità del vocabolario Wolfiano, e sulla pia credenza di contenersi gran cose nell' inviluppo di tali espressioni, non ebbe difficoltà di affermare, che sviluppandosi una volta gli arcani Wolfiani, avrebbero abolito la memoria di tutti i sistemi proposti e da proporsi sul dritto di natura; ma s' egli in vece d'impiegare la sua fatica nel comporre il ristretto della morale Wolfiana avesse condannato il suo bel talento a scoprire e sviluppare tali arcani, ci avrebbe sparmiato la pena di esaminarli; ed allora conoscendone egli stesso l'*insussistenza*, e l'inutilità, avrebbe fatto uso del suo ingegno in cose più utili. La moral dottrina non dipende da' suoni di parole, ma da principio di vera scienza, e sarebbe ormai tempo d'accorgerci della favola di tali *essenze*, *attributi*, ec. atti soltanto a tener divertiti gl' ingegni tra le sottigliezze, senza trarsene il menomo vantaggio.

CAPO VII.

Conchiusione di questo libro.

Dopo di aver esposto le nostre osservazioni sopra i sistemi del dritto di natura proposti da' più illustri scrittori, giova in questo luogo di considerargli unitamente e nella lor somma, per renderci vieppiù persuasi, che per quanta' fatica siasi finora impiegata nel proporre le basi fondamentali della moral dottrina, trovasi pur questa priva di quei principii, che possano esser atti a riferirla a cognizione scientifica.

Grozio tralasciando i lumi metafisici sull' intrinseca costituzione ricorse a nomi vaghi coi suoi *moti interni* non meno pel suo dritto *sociale*, che *laxius*; e questi suoi moti interni non ci possono giovare, nè per piantare sistema d'una scienza, nè per dedurne le conseguenze.

Seldeno confuse la legge di natura colla divina rivelazione, sul falso supposto che l'uomo coi suoi proprii lumi non possa pervenire alla perfetta cognizione de' precetti di natura; e perciò il suo sistema è tutto alieno dal nostro proposito.

Hobbes col prescindere dalla considerazione della provvidenza, si mise a contemplare la natura umana immersa nell' arbitrario libertinaggio, per poi derivare col mezzo del mutuo timore i precetti naturali dalle convenzioni, e da' patti; ma non si accorse, che i patti non sono leggi, e che la loro osservanza suppone necessariamente la legge; e perciò nel tempo stesso che pretese di piantare i fondamenti delle leggi di natura, le distrusse fin dalle sue radici.

Pufendorf accorgendosi che Grozio avea mancato di meditare la costituzione di nostra natura, s'impegnò di supplire a tal mancanza coll' invenzione de' suoi *esseri*, *modi*, *qualità morali*, ec. e col dar corpo all'ombra di tali vocaboli, pretese poi di obbligar l'ateo alla osservanza de' doveri di natura. Indi non trovando la maniera, come da tali nozioni ideali potesse trarre i fondamenti di questa scienza, ricorse finalmente al dritto *sociale* di Grozio, e mutandogli nome, pensò di stabilire la *sociabilità* per unico fondamento della morale. I di lui seguaci non sapendo riferire tutti gli umani doveri alla *sociabilità*, ed accorgendosi che senza idea di religione era inutile il ragionare di morale, alla *sociabilità* aggiunsero la religione e l' amor proprio, con cui credettero di aver compiuta l' opera; ma come dicemmo, l' idea di religione è il fonte originario di ogni legge, e non il preciso fondamento delle leggi di natura, che è quello, che andiamo cercando. Quando poi costoro considerarono quei tre loro principii di *religione*, *amor proprio*, e *sociabilità*, come tanti capi che abbracciano tutti i doveri umani, altro realmente non fecero, che dividere in tre distinti oggetti l' universal materia di questa dottrina. Ed ecco come la scuola

pufendorfiana neppure ci può giovare per piantar la base di questa scienza.

La scuola tomasiana surse in campo co' suoi due principii *essendi* e *cognoscendi*, che ci si rendono altresì inutili; poichè quanto al principio *essendi* non ci spiegano, che l'autor supremo, o sia il fonte originario d'ogni sorta di dritto. Col principio poi *cognoscendi* ci proposero soltanto i precetti, o siano assiomi generali, ma noi andiamo cercando prima il fondamento sicuro di questa scienza, e poi saremo in grado di stabilirne gli assiomi.

Finalmente Cristiano Wolff ritornando ad impastare gli esseri morali di Pufendorf con nuove invenzioni di vocaboli, formò un sistema ideale sull'appoggio della sua *essenza morale*; indi passò a sconvolgere le nozioni più note del *dritto*, e della *obligazione*, e finalmente col mezzo di un voluminoso vocabolario pretese di obbligar l'ateo alla osservanza delle leggi di natura. Se non ci possono fruttare gli antecedenti sistemi, molto meno ci può esser utile un complesso di tante immaginarie idee.

Per non prolungare inutilmente le nostre osservazioni sull'esame degli altrui sentimenti, mi sono ristretto ne' sistemi principali, e di quei, che si acquistarono fama, e che formarono scuola. Del rimanente mi renderei troppo noioso, se volessi discendere a' tanti rivoli, che scaturiscono da tali fonti maestri; tra' quali chi ricorse al principio della *conformazione dell' uomo con Dio*, chi alla *conformazione dello stato di natura innocente*, chi al *fine della creazione del mondo*, chi al *consenso universale delle nazioni più colte*, chi al *senso comune degli uomini*, chi *alla ragione dell' ordine della natura*, e cose simili: quali tutte non sono, come ognun vede, che principii vaghi e speciosi nomi abili soltanto a pascere le menti di espressioni senza il minimo vantaggio.

Egli non è mia idea di rigettare gli studiosi ad ab-

bracciare quei che m' accingo di proporre ne' libri seguenti. Ho cercato soltanto di esporre le mie osservazioni per procurare di avvicinarci a quel punto, che manca finora per ridurre la moral dottrina alla ragione di scienza, e per tentare, se sia possibile, di formare un general sistema sul dritto universale con ridurre tutte le sue parti a' loro distinti principii.

LIBRO II.

Sistema sul dritto mero di natura

In una materia di tanta delicatezza, qual'è la scienza del costume che trovasi ora più che mai inviluppata tra le varietà, e dissensioni di sentimenti, cominciaremo a proporre le nostre meditazioni dalle nozioni più generali che possono riguardare ogni sorta di dritto, sia di natura, sia delle genti, sia mero civile. Queste preventive nozioni ci condurranno a stabilire un sicuro sistema non meno sul dritto naturale, ch'è l'oggetto di questo libro, che su quello delle genti e civile, di cui tratteremo nel libro seguente. Saremo perciò obbligati di profondare le nostre ricerche sulla costituzione della umana natura, da cui dovremo trarre la base fondamentale del dritto di natura atto a formare carattere di scienza, ch' è per l'appunto il gravissimo intoppo, che incontrasi in tal materia. Indi passeremo a distinguere i diversi capi, che abbracciano il codice di diritto naturale; e finalmente saremo in grado di stabilire le massime generali, o siano gli assiomi di questa scienza, a cui si riferiscano tutti i particolari precetti, così del dritto naturale, che della giurisprudenza universale.

CAPO I.

Nozione della scienza del costume. Si cerca, se l'uomo nella condotta delle sue azioni sia soggetto a determinate regole. Nozione della legge in generale.

La moral dottrina, o sia la scienza del costume nel suo più ampio senso, altro non è che *la cognizione della vera condotta dell' animo umano nelle sue azioni in tutti gli stati, e condizioni, che l'uomo si trovi*, sia nello stato di solitudine, sia in compagnia cogli altri della sua specie, sia nello stato di famiglia, di società civile, di comunicazione tra nazioni, sia finalmente nella varia età della vita umana. In somma la condotta dell' uomo, considerata in tutti gli stati, condizioni, e circostanze forma la scienza del costume, o sia la giureprudenza universale.

Ma chi dice *condotta dell' uomo nelle sue azioni* suppone, che l'uomo debba diriggere le sue azioni a seconda di certe determinate regole, altrimenti la dottrina morale sarebbe di niun uso, anzi dovrebbe essere ignota, ed aliena dalla umana intelligenza, o pure sarebbe una falsa opinione introdotta dal capriccio degli uomini. Dunque prima di determinare questa tal *condotta dell' uomo nelle sue azioni* ci conviene di esaminare, se l'uomo per sua naturale costituzione sia realmente soggetto a tali determinati regolamenti, quanto a dire, se sia formato dalla natura per menare la vita a seconda di determinate regole.

Che l'uomo, quanto alla vita materiale e funzioni corporee sia per natura soggetto ad un invariabil ordine, non v'è chi lo contrasta; ma che l'animo umano debba diriggere le sue azioni a seconda di determinate regole, ha fatto difficoltà, massime a quei filosofi che non seppero combinare la libertà dell' uomo colla

soggezione alle regole: ciò che diede occasione ad Hobbes di fingere l'uomo nello stato di natura in una illimitata libertà, sciolto da qualunque legame.

La scuola pufendorfiana tra le altre si distinse nel trattare questo argomento, e nel sostenere, che l'uomo in ogni stato sia soggetto a regola; ma le prove che si adducono, non sono a mio giudizio di quella forza, che bastino a convincere gli hobbesiani. Ricorrono in primo luogo alla considerazione de' gravi mali, che nascerebbero dall'arbitrario libertinaggio degli uomini. Indi si passa a fare il confronto della vita de' bruti, e dell' uomo, e se i bruti, com' essi dicono, sono indipendenti da qualunque regola, bisogna dire, che la dignità, la superiorità, l'eccellenza, e le nobili facoltà dell' umana natura ci facciano conoscere la gran distanza che corre tra bruti, e gli uomini, e che in conseguenza siccome quei sono indipendenti da ogni regolamento, così al contrario conviene all' uomo di regolare le sue azioni. Si aggiugne la considerazione della umana malizia, la quale se non venisse moderata e corretta da tali regole, il mondo degli uomini diverrebbe un orrore. La diversità de' naturali e temperamenti umani, la debolezza del corpo, la necessità di provvedere a'bisogni della vita, i vantaggi che risultano al genere umano, ed altre simili riflessioni tratte dallo sperimento del mondo degli uomini sono in somma i grandi argomenti addotti tra gli altri da Samuele Pufendorf (a) per dimostrare, che l'uomo debba esser soggetto a regola.

Dissi che tali prove proposteci da' scrittori non possono giovare per convincere l'uomo per la soggezione alla regola; poichè tutte queste considerazioni si riducono a farci conoscere i vantaggi del genere umano nel menarsi una vita regolata, ed all' opposto i gravi mali che nascono da un arbitrario libertinaggio; quanto

(a) Droit de la nature, et des gens, liv. 2. ch. 2.

a dire ci additano gli *effetti* della condotta regolata, e sregolata, ma gli effetti suppongono, e non dimostrano la primaria loro cagione; e le prove, che si traggono dagli effetti alla cagione ordinariamente non oltrepassano i limiti di congruenza, e di verisimilitudine. In fatti quegli scrittori, che vollero all'opposto proteggere l'arbitrario libertinaggio, non seppero in altra maniera appagare il volgo, se non colle contrarie prove di congruenza, tratte altresì dallo sperimento de' mali, che s'incontrano nello stato degli uomini soggetti coi legami, massime delle determinate regole, e leggi di società civile, e dall'altro sperimento de'vantaggi che risulterebbero all'uomo sciolto da qualunque legame. Ed ecco, come tuttogiorno si disputa per l'altra parte, ed ognuna colla stessa fallace maniera di ragionare pretende di dimostrare, chi la soggezione dell'uomo alla regola, e chi l'esser libero da qualunque legame.

A quegli argomenti poi tratti dalla dignità, eccellenza della natura umana, e delle nobili sue facoltà, Hobbes risponderebbe con una sola parola *libertas*. Direbbe, che la massima prerogativa dell'uomo sia quella della libertà, la quale in conseguenza esclude ogni soggezione alla regola.

Diciamo adunque, che questo articolo è di tale importanza, che se prima non si stabilisce con sodezza d'argomenti, non saremo più in grado di ragionare della morale, massime in ragione di scienza; perchè se vorremo contentarci di prove di congruenza per soggettare l'uomo alla regola, la morale si renderebbe un' arte di *opinione*, e di pure probabilità, mancandole quel sicuro sostegno, sovra di cui debbono fondarsi le dottrine *scientifiche*.

La prova per convincere l' uomo sprezzatore della regola altra non è, nè può essere, se non quella, cioè *che sia formato da un superiore, il quale essendo di perfettissima natura ha prescritto ordine, e regola all'universo, ed in conseguenza all' animo umano.* S'egli

è vero, com'è verissimo, che tutto soggiace ad un ordine eterno di provvidenza che regge, e governa le cose tutte con regole certe, determinate, e costanti, adattate alla varia natura di cadauna, sarà anche vero, che l'uomo essendo anch'egli compreso dentro lo stesso ordine di provvidenza, debba esser soggetto a quella regola, che dal supremo autor d'ogni cosa venne prescritta alla di lui natura per la ordinata condotta del suo essere. Nè Pufendorf ebbe ragione di affermare, che i bruti siano indipendenti da ogni regola, dimostrandoci chiaramente il contrario la stessa sperienza. Altro è il dire, che la condotta de' bruti in confronto di quella dell'uomo sembri quasi un nulla, altro è il pretendere che i bruti siano indipendenti da qualunque determinato regolamento. Tutte e poi tutte le create cose sieguono le loro regole costanti, adattate al proprio loro essere; perchè tutte sono rette, e governate dalla provvidenza, che potea prescriverle ordine e regolamento.

Ma ecco, che l'ateo, e l'epicureo contrastandoci la *provvidenza* regolatrice dell'universo ci disarmano ad un tratto con toglierci di mano l'unico principio, sovra di cui dobbiamo stabilire la soggezione dell'animo alla regola. So bene, che la maggior parte de' scrittori col prescindere dalla idea di religione si lusingarono colle accennate loro prove di congruenza convincere finanche l'ateo a riconoscere nell'uomo tal soggezione alla regola; ma io non so comprendere, come l'ateo possa di ciò convincersi, senzachè prima sia convinto della provvidenza. In fatti se prima non si determina, chi sia l'autore di questa regola, come mai potremo pretendere che l'ateo la debba riconoscere? L'uomo non può esserne l'autore nel senso *di essere obbligato a doverla seguire*; perchè si oppone alla idea della facoltà libera dell'uomo l'obbligarsi da se stesso a doverla seguire, altrimenti sarebbe libero, e non libero nel tempo stesso. Egli ne può conoscere l'utilità, ed il vantaggio, ma sempre rimane libero nell'accettare,

o ricusare la propria utilità. Dunque se l'*obbligazione* della regola non si può ripetere dalla facoltà libera dell' uomo, ne siegue, che o non è vero che l' uomo sia soggetto a regola, o se ciò sia vero, dobbiamo necessariamente ricorrere all'autore, che l'ha prescritta, e che avea autorità di obbligarci a seguirla: che se non si voglia ammettere di ascriversi tal regola al supremo autore, cade da' fondamenti tutto l'edifizio delle leggi di natura. E quando gli scrittori pretesero di sfuggire nella morale l'idea di *provvidenza*, altro in sostanza non proposero, che un'arte di meri consigli, e spedienti politici in vantaggio dell' umana condizione, e non *doveri indispensabili* per la condotta dell'uomo. E ciò sia detto per sempre alla gran parte de' moderni filosofi, e tra gli altri al signor d'Alembert, il quale in una sua opera (a) si avanza fino ad affermare, che *la cognizione de' principii morali precede la cognizione dell'essere supremo*, sul vano, e falso motivo, che vi furono molti filosofi gentili, ch' egli decide per atei, e che, com' egli altresì ha il coraggio di assicurarci, *la loro morale sia stata la più pura di quanto i lumi naturali possono ispirare agli uomini*: ma egli è cosa troppo facile di affermare senza provare. Ed ecco come col confondere il *consiglio politico* colla *regola indispensabile* formarono una dottrina di mera *opinione* fondata sulle congruenze, nel tempo stesso che ci diedero ad intendere, ch' essi trattavano tal dottrina in ragione di scienza, e di scienza de' *doveri* dell' uomo. Quindi è che lo stesso Hobbes, come dicemmo, non sapendo ove ricorrere per trovare ne' suoi patti il principio della obbligazione, fu costretto alla fine di salvarsi sotto l'autorità della legislazione rivelata. Gli altri scrittori poi, che nella morale vollero prescindere dalla idea di religione, nel voler dar forza d' obbligazione alle

---

(a) Melanges de litterature, histoire, et de philosophie, tom. 4. Essai de Morale.

regole dell' animo umano, trovaronsi talmente imbrogliati, che o riposarono sulle convenzioni di Hobbes, o si rifuggiarono sotto il manto de' *moti interni* di Grozio, o diedero nelle stravaganze di *essenze*, ed *attributi*, o coi vocaboli di *determinazioni*, *motivo*, *consonanza*, ec. andarono a sconvolgere le nozioni le più ricevute con far precedere la obbligazione alla regola, o finalmente supposero quel che doveano stabilire.

Or egli è chiaro, che per determinare *la obbligazione* delle regole morali non possiamo prescindere dal principio di religione, ed in conseguenza ognun vede, che la moral dottrina nel suo vero senso di scienza di doveri umani, che producono obbligazione, non è fatta per gli atei, ed epicurei, e molto meno per quei che vorrebbero far precedere la cognizione morale a quelle del supremo autore; poichè costoro non hanno dritto d' insegnarci questa scienza, come seppe avvertire il gran filosofo Cicerone nella sua opera *de legibus*. Egli, che avea esaminato quanto di meglio erasi scritto su tal maniera dalla greca fiilosofia, richiamando l'origine delle leggi a' suoi primari fonti, non seppe dar principio al suo ragionamento su tal materia, senza prima stabilire l' idea della *divinità provvidente*, come primaria origine delle verità morali, o com' egli con eleganza la chiama *stirps legum*. Ma perchè avea introdotto per uno degl' interlocutori Pomponio Attico, il quale era stato nella scuola epicurea, interroga perciò Attico, s' egli ammetteva la divinità provvidente, o pure persistesse nel sentimento di Epicuro; poiché, dic' egli, *se voi non mi ammettete la provvidenza prima di cominciare a parlare delle leggi, sarei necessitato di stabilire QUEST'A PRIMA VERITA', come base fondamentale della moral dottrina* (a). Indi fa rispondere ad Attico, che l' ammetteva vo-

(a) *Dasne igitur hoc nobis, Pomponi, Deorum immortalium vi, natura, ratione, potestate, mente, nu-*

lentieri, ed allora premesso un tal principio, comincia Cicerone a ragionare delle leggi.

Mi diranno forse i naturalisti: altro è il decidere chi sia l' autore della regola; altro il sapere, qual'ella sia. Tutti siamo d' accordo, che l' uomo è formato per seguire la regola nelle sue azioni, e solamente trattasi di sapere, in che consistano tali regole, e quali siano. Dunque l' affare di religione, come separabile dalla cognizione di tali regole, non deesi confondere colla dottrina morale.

Io non contrasto, che l' ateo possa co' naturali lumi conoscere, e distinguere le vere regole dalle false, il vero bene dal vero male; ma l' ateo non può conchiudere, ch' egli sia obligato ad abbracciare il primo e fuggire il secondo, perchè manca l' autorità del superiore, che abbia diritto d' imporre la obbligazione, ed in conseguenza rimane nella libertà di appligliarsi all'uno, o all'altro senza taccia di turpitudine, e perciò tali cognizioni potranno in lui produrre termini di consiglio, e nòn di precetto.

Ma replicheranno: forse colla idea di religione l'uomo cessa d' esser libero? Forse non rimane nello stesso stato di libertà di seguire, o l' uno, o l' altro? A che vale quel vincolo di obbligazione, semprechè l' uomo non cessa di far uso della sua libertà?

Rispondo: la cognizione del superiore non toglie all'uomo la libertà di seguire o l' uno, o l' altro, ma nel seguire l' errore, e non la vera regola, come prescrittagli dal supremo autore, conosce la *turpitudine* dell'azione per aver disubbidito alla legge prescrittagli

---

mine, sive quod est aliud verbum, quo planius significem, quod volo, naturam omnem regi? NAM SI HOC NON PROBAS, AB EO NOBIS CAUSSA ORDIENDA EST POTISSIMUM. Cic. de legib. lib. 1. cap. 7.

da chi avea l' autorità di prescriverla. L' ateo all' opposto sebbene potrà distinguere il vero bene dal vero male; pure non conoscendo l'autore della regola, non crede d' essere *obbligato* ad abbracciare il primo, e fuggire il secondo, e perciò abbracciando il secondo, crede di rinunziare semplicemente al suo vantaggio con far uso della sua libertà, ma non crede d' incorrere nella *turpitudine* di disubbidire alla legge. Egli in somma, come sciolto da qualunque vincolo di obbligazione farà uso della sua libertà, ora nel seguire il male, ed ora il bene, senza che soffra l' accusa, ed il pudore della propria coscienza per aver disubbidito alla legge; ed al più imputerà ad imprudenza l' aver seguito il male, e trascurato il bene. In una parola chi vuol prescindere nella morale dalla idea di religione potrà formare un'arte politica di meri consigli, e non una scienza di precetti, che impongono obbligazione.

Ci rimane ora ad esaminare i sentimenti di quei scrittori religiosi, i quali sebbene ci ammettono che l'uomo sia soggetto a seguire le regole morali, come prescritte nella nostra natura dal supremo legislatore, nulladimeno, perchè tali precetti derivano dal dettame di nostra ragione, la quale ci fa conoscere e distinguere l' onesto dal turpe, ne siegue che la stessa ragione sia la cagione primaria della obbligazione della regola, e che perciò questa obbligazione precede quell'altra, che deriva dall' autorità divina. Conchiudono adunque, che *la obbligazione della regola, come prescritta dalla retta ragione sia antecedente alla legge, come prescritta dal divino autore.*

Il signor Burlamaqui (a) s' impegnò a sostenere lungamente questo sentimento con qualche piccola modificazione. *La ragione*, dic' egli (b), *essendo la prima regola dell'uomo, è altresì il primo principio della mora-*

(a) *Principes de droit nature, part.* 2. *chap.* 7.
(b) *Loc. cit.* §. 13.

lità, e la cagione immediata d' ogni primitiva obbligazione. Ma l'uomo essendo per sua natura, e per ragione del suo stato in una necessaria dipendenza dell'autor supremo, il quale l'ha formato con disegno, e saviezza nel crearlo, la volontà di Dio è un'altra regola delle umane azioni, un altro principio di moralità, d'obbligazione, e di dovere. Quindi si può dire, che vi siano in generale due sorta di moralità, o sia di obbligazione, l'una antecedente alla legge che è l' opera della sola ragione, e l'altra posteriore alla legge, di cui n' è l'effetto. Da questo fondamento nasce la distinzione, di cui abbiamo parlato di sopra tra la obbligazione interna, ed esterna. Egli è vero, che queste differenti specie di obbligazioni non hanno la medesima forza; poichè quella che nasce dalla legge (cioè la posteriore, che viene dall'autorità divina) *è più perfetta, perchè è valevole ad imporre un più forte freno alla libertà, e perciò merita il nome di obbligazione per eccellenza. Ma da ciò non dobbiamo conchiudere, che sia l'unica obbligazione, e che non vi possa essere un' altra di diverso genere.* In somma pretendono questi scrittori, che la ragione umana sia capace d' imporre obbligazione alla regola, e che questa sia antecedente all'altra obbligazione che deriva dall'autorità divina, e solamente il sig. Burlamaqui volle dare maggior forza a questa, che a quella. Chiama egli perciò questa col nome di obbligazione *perfetta*, e quella d'*imperfetta*; diede altresì nome di obbligazione *interna* a quella, ch' egli deriva dalla retta ragione, e di *esterna* a quella, che nasce dall' autorità divina.

Sia detto con buona pace di tali scrittori, che l'aver trascurato l'esatta nozione della *obbligazione*, gl' indusse a fingere le due sorta di obbligazioni ne' precetti di natura, l'una antecedente, e l'altra posteriore alla legge; e molto meno possiamo ammettere la volgare distinzione tra obbligazione *perfetta*, *ed imperfetta*. L'ufficio della retta ragione consiste soltanto a farci conoscere, e distinguere il bene dal male, e non ad obbligarci;

perchè *conoscere*, ed *obbligare* sono due nozioni troppo diverse, e lontane tra loro. *Conoscere* altro non è, che percepire l'idea della cosa; *obbligare* contiene idea di autorità, e di comando di un superiore; e perciò quando tali scrittori s' impegnarono a sostenere, che la retta ragione obbliga l'uomo per se stessa, ed antecedentemente alla legge, altro non fecero, che attribuire carattere di autorità, e di comando alla mera facoltà dell'uomo nel percèpire, o sia conoscere la regola; come se il comando dipendesse dalla cognizione, o come se la cognizione avesse autorità di comandare. Tralascio quì quel massimo assurdo nel supporre nell'uomo stesso due persone, l'una, che comandi all'altra, non potendosi fingere autorità, se non vi sia il superiore che comandi, e l'inferiore che sia obbligato ad ubbidire. La retta ragione adunque è la fedele consigliera dell'uomo, come quella che gli fa conoscere la verità de'precetti, ed i vantaggi nel seguire il bene e fuggire il male; ma tali cognizioni avranno forza di *persuasione*, di *avviso*, e di *consiglio*, e non già di comando atto ad indurre vincolo di obbligazione, se non vogliamo confondere il consiglio colla legge. Nè l' enfatiche espressioni usate talvolta dagli scrittori nel dare alla retta ragione il nome di *legislatrice*, possono indurre il filosofo a confondere il comando colla cognizione. Ella certamente può meritare il magnifico nome di legislatrice in un senso improprio, inquantochè da lei dipende non meno la cognizione della regola, che dell' autore che l' ha prescritta; ma tale espressione non dovea essere di scandalo a quei, che propongono sistemi di una scienza, in cui l'esattezza delle nozioni forma l'anima della dottrina scientifica.

Dissi, che molto meno posso ammettere la distinzione tra la obbligazione *perfetta*, ed *imperfetta*. Egli è questa una distinzione ignota ai veri filosofi, e giureconsulti, ma adottata massime dai moralisti scolastici, che fanno professione di simili giuochi di parole, allorchè non sapendo come liberarsi da quei laberinti, in cui si

veggono inviluppati per mancanza dei veri principii di qualche dottrina, sogliono ricorrere a tali distinzioni di parole per appagare quei, che non riflettono. La *obbligazione* è figlia dell' autorità di comandare, nè può ricevere gradi più o meno di perfezione; poichè dove non vi è vera autorità di comandare, ivi non vi è obbligazione nè perfetta, nè imperfetta; ed al contrario l' autorità legittima forma la vera obbligazione, ed in conseguenza chi ha dritto di comandare, ha dritto di obbligare. Abbiamo, è vero, la distinzione tra varie sorta di obbligazioni, come è quella tra la naturale, e la civile, ma amendue sono perfette nel loro genere, perchè derivano da vari fonti di leggi, che hanno dritto egualmente di obbligare; nè la obbligazione naturale, cui manca la esterna coazione, può meritare il nome d' *imperfetta* in confronto della civile, perchè l'una, e l'altra ha forza di obbligare.

Potrei anche qui affermare, che la obbligazione che nasce per mezzo dei patti e convenzioni in paragone di quella che s' impone dalla legge, diede forse occasione ai volgari scrittori di distinguere vari gradi di obbligazione. Dicesi comunemente, che le convenzioni producono obbligazione; ma ciò deesi intendere quanto all' effetto, e non quanto alla cagione; poichè, come dicemmo contro Hobbes, non sono i patti quei, che impongono la obbligazione della osservanza, ma la legge è quella, che comanda la osservanza delle convenzioni. Gli uomini spiegano coi patti il loro consenso, ma la obbligazione di dovergli osservare non potrebbe nascere dal semplice consenso, se non vi fosse la legge, che ne comandasse la osservanza; e perciò tutte quelle convenzioni, che sono dalle leggi proibite, per qualunque espresso consenso prestato dai contraenti, non producono la minima obbligazione. La ragione si è, perchè nello stato di uguaglianza, in cui sono gli uomini quando contraggono, non vi può essere autorità, che comandi, e perciò il comando ha da nascere dalla legge per obbligargli. Quindi i romani giureconsulti con ve-

ra dottrina diceano, che il consenso nei patti *est quid facti*, *obligatio est iuris*, ed ognun sa, che il fatto per se stesso non è valevole a produrre obbligazione. Ma questo articolo merita maggior lume, e quì si è soltanto accennato, per quanto può bastare per liberarci dagl'inviluppi scolastici di obbligazione perfetta, ed imperfetta.

Ed ora finalmente siamo in grado di passare al terzo articolo di questo capo, ch'era di stabilire la precisa nozione della legge in generale. Dicemmo che l'uomo al pari di ogn'altra cosa dell'universo debba esser soggetto a certi determinati regolamenti per la retta condotta delle sue azioni: che tal soggezione non può ripetersi da altro principio, che dall'autorità del supremo nostro autore: ora diciamo, che tali regole, come prescritte, e comandate da legittimo superiore allo inferiore formano il vero carattere di *leggi* in generale a differenza dei patti e del consiglio. Questa tal nozione abbraccia tutte le varie sorta di leggi, cui l'uomo possa esser soggetto in qualunque stato, e condizione, in cui si trovi. Se tali precetti vengano manifestati all'uomo col mezzo dei propri lumi, si diranno leggi mere di natura, se colla viva voce divina, saranno leggi divine rivelate, se colla voce degli umani legislatori, avranno nome di leggi positive, ed umane. E quì giova di osservare che le leggi umane quantunque vengano prescritte dalla immediata autorità degli umani legislatori, pure riconoscono per loro originario principio l'ordine invariabile della provvidenza nel reggere e governare il genere umano in tutti gli stati e condizioni, in cui gli uomini si trovino: ragion per cui i più sensati filosofi così greci, che latini diceano, che *omnis lex sit inventum, ac munus Deorum.* Quindi ancora intendiamo il vero senso di quel comun detto, cioè *che la potestà degli umani legislatori venga da Dio*, inquantochè nelle formazioni delle società civili e governi politici, gli uomini sieguono quell'ordine di provvidenza, che con tali mezzi umani vuole la sussistenza,

e la conservazione del genere umano; e perciò la pubblica potestà che regge il corpo civile, riconosce la volontà divina, come primaria origine della sua autorità legislativa.

Conchiudiamo. L'uomo al pari di ogni altra cosa dee esser soggetto a menare la condotta del suo essere a seconda di quei tali regolamenti, con cui è stato dalla natura formato; e poichè egli è dotato d'intelligenza atta a conoscere e distinguere la vera dalla falsa condotta, perciò tali regole gli si *manifestano* coi propri suoi lumi. Egli inoltre soggiace alla osservanza di queste regole, le quali come prescritte dal sommo autore nella stessa umana costituzione, meritano il vero carattere di leggi. Ogni legge in generale contiene idea di precetto del superiore all' inferiore, e come tale produce obbligazione.

CAPO II.

La giurisprudenza universale riconosce due distinti fonti. Nozione dell'uno, e dell'altro.

Abbiamo veduto finora, che cosa s' intenda sotto il nome di scienza del costume: che l'uomo per la condotta del suo essere sia soggetto a regola: qual sia il vero principio di tal soggezione, e come tali regole abbiano carattere di leggi atte a produrre obbligazione. Per servire ad un esatto metodo, ci conviene ora di esaminare, quali siano i fonti del dritto universale, onde derivar debbono tutte quelle particolari leggi, cui l'uomo possa essere soggetto, con richiamarle ai suoi generi, giacchè non tutte le leggi, cui l'uomo soggiace, riconoscono una stessa origine. Non v' è chi non sappia la gran differenza, che corre tra le leggi dette col proprio nome di *natura*, e quelle, che sono di *umana istituzione*; e perciò altro dovrà essere il genere delle leggi mere umane, introdotte dalla istituzione, ed arbitrio degli uomini; altro di quelle, che si manifestano all'uomo coi soli lumi della propria intelligenza: queste, perchè trovansi prescritte nella stessa nostra naturale costituzione, sono immutabili; laddove quelle, perchè derivano dall'arbitrio di legislatori umani non sono tutte uniformi in tutti gli uomini, e molto meno sogliono essere costanti; ma ricevono spesso variazione, e cambiamento.

Ora per quanto sia vasto il campo delle leggi tutte che formano il dritto universale, due e non più sono i generi di tutte le leggi dell'uomo considerato in tutti gli stati, e condizioni in cui possa trovarsi; l'uno, che possiamo distinguere col nome di leggi di *ragione*, l'altro di leggi di *autorità*, in manierachè tutte le leggi, che diconsi di natura, delle genti, civili, economiche, e simili, o si riferiscono alla *ragione*, o all'*autorità*.

In fatti due sole sono le vie per cui l'uomo riceve la legge, o perchè gli viene proposta dalla propria sua intelligenza, ed ecco la legge di *ragione*; o gli viene dettata dalla autorità di un superiore, ed ecco la legge di *autorità*. Col nome di *ragione* qui intendiamo la forza della nostra intelligenza nel conoscere ciò che dobbiamo seguire, o fuggire nella condotta delle nostre azioni, come prescritto nella naturale costituzione umana. Col nome di *autorità* intendiamo tutte quelle leggi, che si impongono all'uomo dall'arbitrio di un superiore, inquantochè altri fuori di noi ci prescrive la legge. Io non temo di affermare che chiunque vorrà scorrere tutti i codici delle leggi, non troverà neppur una, che non si riferisca, o al genere della *ragione*, o a quello dell'*autorità*, o all'uno e all'altro insieme, allorchè le stesse leggi di ragione verranno altresì comandate dalla autorita di un superiore. Che se la legge in parte venga dalla ragione, ed in parte dalla autorità, come per lo più sono le leggi civili di cui parleremo a suo luogo, allora riconosceremo ambedue i fonti. Comunque però sia, rimane qui stabilito, che da quei due soli fonti scaturiscono tutte le leggi, che può comprendere la giurisprudenza universale in tutte le sue parti.

Ma qui ci si offre quella difficoltà, cioè che se tutte le leggi riconoscono, come dicemmo, per primario principio la volontà del supremo autore, come mai potremo distinguere le leggi di ragione da quelle di autorità, semprechè tutte dipendono dall'unico fonte originario dell'autorevole volontà divina? Una tal difficoltà sparisce ad un fiato, tostochè distinguiamo l'autorità divina dall'umana. La divina è assoluta, e indipendente; l'umana è dipendente dal supremo legislatore; e quindi è che tutte le leggi, siano da Dio prescritte nella stessa costituzione umana e manifestate coll'uso della nostra intelligenza, come sono le leggi di natura; siano prescritte e manifestate insieme coll'espressa voce divina, come sono le leggi rivelate; siano finalmente prescritte dall'arbitrio degli umani legislatori, egli è chia-

ro, che quanto alla loro primaria origine, tutte riconoscono uno stesso principio, qual'è l'autorità suprema di un Dio; poichè senza lui non vi sarebbe nè autorità, nè uomo, nè legge. Nulladimeno distinguiamo l'autorità umana dalla divina, inquantochè la divina è assoluta ed indipendente, laddove l'umana spiegasi colla dipendenza dalla divina.

Ciò supposto, quando abbiamo distinto i due generi di leggi di ragione e di autorità, non abbiamo avuto altra idea, se non di caratterizzare la loro distinta natura, non già per riguardo di primaria origine, ma per riguardo della distinta loro *manifestazione*, inquantochè le leggi mere di natura ci si manifestano col mezzo de' propri nostri lumi, e tutte le altre ci si manifestano al di fuori di noi, cioè coll'espressa voce autorevole, sia divina, sia umana, e perciò quelle distinguiamo col nome di leggi di *ragione*, e queste con quello di *autorità*.

Ed ecco come dall'esatte nozioni di questi due generi di leggi comprendiamo semprepiù l'insussistenza dei sistemi proposti sul dritto di natura. Giovanni Seldeno, come dicemmo, per non aver distinto le leggi di ragione da quelle di autorità, confuse le leggi di natura colle rivelate. Egli avrebbe detto il vero, se avesse proposto che tutte le leggi riguardo alla primaria loro origine derivino da uno stesso fonte, qual'è la volontà divina, ma poi bisognava distinguerle riguardo alla varia loro *manifestazione*, per cui l'una non poteasi confondere coll'altra. Quei poi, che col prescindere dall'idea di religione diedero alla ragione umana carattere valevole ad imporre all'uomo la legge di natura, confusero altresì *l'autore* colla *manifestazione* della legge; poichè l'ufficio della ragione altro non può essere, che di *manifestare* all'uomo la legge prescrittagli dall'autor della natura nella di lui naturale costituzione. Per riguardo di tal *manifestazione* potremo dare alla ragione umana lo specioso titolo *di legislatrice*, non già nel senso comunemente appreso di superiore che comanda la

legge, ma nel senso dell'originaria significazione latina della voce *legislator*, che nei primi tempi dell'aristocrazia di Roma (come dicemmo nell'opera dell'origine e progressi del governo civile di Roma) significava propriamente la persona che *manifestava* e pubblicava al popolo la legge stabilita del senato regnante. E quindi troviamo nel linguaggio latino quelle distinte espressioni tra *iubere legem*, e *ferre legem*, poichè il *iubere legem* apparteneva all'autorita del senato, presso di cui risedeva la potestà pubblica, o sia la potestà di comandare; i capi poi del senato, o siano i re, diceyansi propriamente *legislatori*, perchè *ferebant legem ad populum*, cioè manifestavano, e pubblicavano al popolo gli ordini del senato. In questo senso per l'appunto può darsi alla ragione il nome di legislatrice, inquantochè manifesta all'uomo la legge prescritta dall'autor della natura nella sua naturale costituzione.

Conchiudiamo. Due sono i distinti codici di leggi, che compongono il dritto universale; l'uno detto di *ragione*, che abbraccia le leggi mere di natura, l'altro detto di *autorità*, che comprende le leggi di umana istituzione: nelle prime la ragione ci manifesta le leggi da Dio prescritte nella nostra costituzione: nelle seconde i superiori umani ce le prescrivono insieme, e ce le manifestano; ragion per cui non obbligano senza la manifestazione, o sia pubblicazione. Se gli scrittori avessero esaminato e distinto la natura di questi due codici, avrebbero messo in chiaro quei principii di giureprudenza, che pretesero di stabilire.

CAPO III.

Il codice delle leggi di ragione *risiede nell'uomo. Osservazioni generali sulla costituzione della natura umana.*

Se, come abbiam detto, il dritto universale si compone de' due codici di leggi, l'uno di *ragione*, e l'altro di *autorità*, cominciaremo dall'esame sul codice delle leggi di *ragione*, che riguarda il dritto mero di natura, riserbandoci nel seguente libro di trattare dell'altro codice di leggi di autorità.

Se mi si dimandi, qual sia, e dove sia questo codice di leggi di *ragione*, io rispondo che risiede nell'uomo medesimo, e consiste in quei lumi della nostra intelligenza, per cui l'uomo gode la bella prerogativa di conoscere, e distinguere nelle sue azioni ciò che conduce al proprio suo essere, come prescritto dal supremo autore della natura. Egli conosce la soggezione all'autore del suo essere: conosce d'essere stato formato per seguire nelle sue azioni una regolata condotta: conosce finalmente coi suoi lumi la regola medesima: dunque tali cognizioni formano l'intiero codice delle leggi di ragione.

Or tutta la difficoltà si raggira nell'investigare la costituzione naturale dell'uomo, per cui egli conosce colle proprie forze la legge, cui è soggetto. Questo è per l'appunto quel gravissimo argomento, che merita un minuto, ed esatto esame, da cui doveano cominciare gli scrittori di questo dritto. Cresce tal difficoltà dall'osservare colla sperienza, che l'uomo in vece di regolare le sue azioni a seconda delle leggi di natura, spesso trascorre in mille disordini, e sregolatezze. In fatti dirà taluno, se la legge esiste nell'uomo medesimo, come poi l'uomo ignora, o trascura la sua legge? Con qual coraggio possiam dire, che vi siano tali leggi naturali, se questa stessa natura ci trasporta a diriggere le nostre

azioni tutte opposte alle medesime leggi? Se questo codice risiede nella stessa naturale costituzione dell'uomo, come poi egli stesso può deviare dalle regole del suo essere? O queste non saranno leggi di natura, o pure siamo nel pericolo d'incorrere nell'assurdo di supporre sul modello di Hobbes due diverse nature nell'uomo medesimo. Sono in vero tali difficoltà di tal forza, che non ci permettono qui di occorrerci senza prima profondare le nostre ricerche sulla metafisica dell'animo umano, e sulla intrinseca sua costituzione, da cui dipende lo schiarimento di un tale enimma.

A riserba degli Epicurei, e di quei che diconsi materialisti, siamo d'accordo col resto dei più dotti filosofi, che due siano i generi di sostanze che ravvisiamo in questo universo; l'una, che dicesi *sostanza intelligente*, l'altra *corporea*, inquantochè tutte le cose di cui abbiamo cognizione, o si riferiscono all'una o all'altra, o pure al composto di amendue, come osserviamo nella natura umana. La sostanza *corporea* di sua natura la troviamo soggetta *a divisione*, *a variazione*, *a diminuzione*, *ad alterazione*, *a cambiamento*, *a termine*; poichè tutto ciò che noi chiamiamo corpo, soffre di fatto divisione, variazione, e termine, come costantemente ci addita la sperienza in tutti i generi delle cose corporee, e materiali. L'uomo considerato per la sua sostanza corporea scorgesi anch'egli soggetto alle stesse proprietà inseparabili del corpo, e perciò ogni uomo su tale aspetto è vario, disgiunto, e diviso dagli altri non meno della sua specie, che di tutto il resto degli altri corpi, e come tale comincia anch'egli, e finisce. E qualunque possa essere la somiglianza di corpo, che s'incontra tra gli uomini, pure tal somiglianza non toglie loro le intrinseche proprietà di disunione, divisione, variazione, e termine; nè mai, quanto al corpo, l'uno è lo stesso che l'altro.

Osserviamo altresì non meno negli uomini, che negli altri animali quell'altra proprietà, che diciamo *sensazione*; e queste sensazioni perchè le osserviamo anche

soggette a variazione, a cambiamento, a termine, ne siegue, che queste debbansi ancora riferire alla natura della sostanza corporea. Sperimentiamo perciò, che sebbene tali sensazioni siano simili in tutti gli uomini, nulladimeno variano tra loro nei gradi, e nei modi; poichè chi più, e chi meno prende diletto, o dispiacere della stessa cosa, anzichè ad altri piace ciò che altrui dispiace; finanche lo stesso uomo cambia nei gradi di sensazioni in varie circostanze, età, e momenti; poichè ciò che piace in una età, circostanza, e momento, ci disgusta in altra età, e circostanza; e questa variazione, cambiamento, e termine lo sperimentiamo in tutte le nostre sensazioni. In somma tante sono le opinioni degli uomini sulle cose sensibili, quanti sono gli uomini medesimi; e perciò se nelle sensazioni riconosciamo le medesime proprietà che si attribuiscono a corpi, ragion vuole di doverle necessariamente riferire al genere della sostanza corporea. Ed ecco quel che a noi basta qui di stabilire sulla natura della sostanza corporea così in generale, come propria della natura umana, per ciò che può riguardare il nostro argomento.

Passiamo ora a considerare la sostanza intelligente dell' uomo. Ognuno è coscio con se stesso di godere una forza d' intendimento, per cui percipiamo le idee delle cose, le combiniamo, le separiamo, e da molte idee sappiamo trarre e derivare tante altre innumerabili cognizioni. Colla stessa forza d' intendimento sappiamo inoltre percepire, e distinguere il vero dal falso, l' immaginario dal reale, il probabile e verisimile più o meno dall' improbabile, ed inverisimile. Siamo infine troppo sicuri, che dal vasto campo delle umane cognizioni formaronsi le lingue, le scienze, e le arti, per cui l' uomo seppe, per così dire, imitare la stessa natura divina.

Ma oltre la forza d' intelligenza propria ad ogni uomo in particolare, quello che è più degno di ammirazione, si è la *uniformità d'intelligenza* in tutti gli uomini con una maniera *uniforme* in tutti nell' acquisto delle stesse cognizioni. Quindi l' americano, e l' europeo, l' uomo

solo allevato nelle selve, socio nelle famiglie, nelle città, nelle sale de' principi, nelle accademie, nelle piazze, tutti gli uomini in somma, o per diversità di clima, o di educazione, di stato, e condizione sono atti egualmente a percepire le stessissime cognizioni del vero, del falso, dell'opinabile, e del verisimile, nè mai si è veduto taluno difforme dall'altro quanto all'attitudine di poter percipire le stesse idee malgrado le perpetue dissensioni e varietà di opinioni tra loro, di cui ne daremo qui appresso la ragione. Da tale *uniformità d'intelligenza* nacque nel mondo degli uomini la istituzione prima dei segni e poi delle parole, e delle lingue, per cui gli uomini si comunicano vincedevolmente i loro sentimenti. Or se l'intelligenza non fosse in tutti uniforme, non solamente non sarebbe stata di niun uso l'introduzione delle parole e delle lingue, ma non era possibile di poterle inventare, e stabilire; poichè le parole medesime altro non sono, che tanti segni delle nostre idee, ed in conseguenza dove non vi sia uniformità d'idee tra molti, ivi non vi possono essere i segni, che le additino agli altri, per la ragione che tra gli uomini difformi d'idee, e di cognizioni non puo aver luogo l'uso della comunicazione medesima.

Io non sò negare, che malgrado tale innegabile *uniformità d'intelligenza* in tutti gli uomini veggiamo colla sperienza la tanta varietà di opinioni tra loro, anzi la discordanza fino con se medesimi; e laddove taluno in qualche circostanza intende di un modo, nell'altra intende l'opposto. Egli è verissimo, che tutto giorno si disputa e si contrasta, ma la stessa sperienza ci convince, che tutto è un puro effetto dell'abuso che facciamo della nostra facoltà d'intendere a dispetto della uniforme intelligenza comune a tutti. Ognun sa che la educazione, l'esempio, la poca attenzione, la impazienza, l'amor proprio, e simili rendono gli uomini tra loro, per così dire, difformi; ma la difformità nasce, o perchè si trascura, o non si faccia quel retto uso della nostra facoltà, cui dalla natura è destinata. Inoltre la stessa

difformità di sentimenti tra gli uomini ci somministra una evidente prova della naturale uniformità d' intelligenza; poichè o si disputa di cose, che sono superiori alla intelligenza umana, o perchè non si usa tutta quella attenzione, ed esattezza, che conviene, così nell' espressione, che ne' sentimenti, o finalmente perchè la mente oppressa dal furore degli affetti non ha campo di comprendere le cose, come sono in se stesse. Da questi tre capi di abusi nascono tutte le dissensioni non meno cogli altri, che con noi medesimi; poichè la stessa sperienza ci dimostra, che nelle circostanze in cui siamo in grado di fare un retto uso della nostra facoltà d'intendere, si conviene in quello stesso che altre volte si dissentiva, e conosciamo noi stessi l'errore in cui eravamo per nostra colpa incorsi; e la cognizione di aver errato è una prova manifesta di esserci abusato della nostra intelligenza. E quindi è nata la taccia d' ignoranza, con cui si rimprovera chiunque trascuri, o non faccia un retto uso della sua facoltà d' intendere, in maniera che se ci fosse tra gli uomini difformità d' intelligenza, non vi sarebbe nè l' ignorante nè il dotto, nè vi sarebbe luogo al rimprovero della ignoranza, o alla lode della dottrina; perchè nel caso della difformità d'intelligenza non potendo gli uomini convenire nelle stesse cognizioni, niuno potrebbe conoscere la dottrina o l' ignoranza dell' altro, e perciò non vi sarebbe luogo, nè ragione di lodar l'una, e tacciar l'altra.

Ma per rimaner convinti di una tal verità, giova qui di dare un'occhiata a' principii generali, che abbracciano il vasto campo di tutte le umane cognizioni, o sia a quegli assiomi universali, in cui concordemente convengono tutte le menti umane, e che comprendono lo scibile dell'uomo. Il primo assioma si è: *che non vi possono essere proprietà di ciò che non esiste*. Il secondo: *che il tutto sia maggiore della parte*. Il terzo: *che l'uomo desidera la sua felicità*. Questi tre assiomi, dei quali il primo riguarda le cognizioni *metafisiche*, il secondo le *matematiche*, ed il terzo le *morali*, sono le tre mas-

sime generali, che comprendono tutte le cognizioni, di cui è suscettibile la mente umana; poichè non vi è scienza, od arte, che non si riferisca, o alle cognizioni metafisiche, o alle matematiche, o alle morali. In fatti tre, e non più sono altresì gli oggetti sopra di cui può cadere la nostra intelligenza, cioè spirito, corpo, ed il composto dell'uno, e dell'altro, che dicesi uomo. Le cognizioni metafisiche riguardano lo *spirito*, le matematiche il *corpo*, e le morali la *condotta dell'uomo*. Or se tutte le menti umane concordemente convengono in quei tre assiomi generali, che sono i fonti di tutte le umane cognizioni, dobbiam dire per conseguenza necessaria, che ciò non può nascere da altra ragione, che dalla uniformità d' intelligenza in tutte le menti umane; poichè l'universale consenso nell'ammettere quei tre assiomi suppone la uniformità nelle cognizioni particolari, che in quei si contengono. Non si è mai trovato, nè si troverà giammai, chi discordasse nelle proposte generali proposizioni, ma al contrario in ogni età, per qualunque variar di educazione, di governo, di clima, di stato, e condizione concordando maisempre il genere umano in quei tre assiomi, uopo è confessare, che ciò non deriva da altra cagione, che dalla uniformità d'intendere in tutti gli uomini.

Io quì non intendo di ragionare della varia forza d'intelligenza che si ravvisa tra gli uomini, o sia della perspicacia, ed elevatezza d'ingegno maggiore o minore tra loro, per cui si rendono più o meno atti per le particolari cognizioni; poichè la maggiore, o minore penetrazione nell'intendere tra gli uomini, punto non offende il mio argomento della uniformità d'intelligenza. Egli è vero, che l'ingegno più elevato, o più culto si distingue dall'ingegno più debole, o meno culto; ma la distinzione si raggira soltanto nell' attitudine del primo di acquistare maggior chiarezza, o maggior numero di cognizioni dell'altro, e non già nella difformità della loro intelligenza; poichè quanto alle cognizioni, di cui sarà capace l'ingegno più debole o meno colto, l'uno, e l'al-

tro si uniformeranno nelle stesse cognizioni, purchè non facciano abuso della loro facoltà d'intendere. Ed ecco quel che io intendo *per uniformità d'intelligenza* in tutte le menti umane.

Stabilita tale uniformita d'intelligenza nel genere umano, giova altresì di considerare un' altra intrinseca proprietà della nostra sostanza intelligente, cioè la *perpetuità*, e *costanza* delle cognizioni. Il mondo mero corporeo, come dicemmo, è soggetto per sua natura a divisione, a variazione, a cambiamento, a termine; all'opposto il mondo intelligente non è sottoposto a divisione, a variazione, a cambiamento, a termine, ma le nostre cognizioni rimangono perpetuamente tali, nè mai variano, o si cambiano per qualunque variar di fortuna, di tempo, di clima, di stato, e condizione. Quante mai furono, sono, e saranno nell' universo sostanze intelligenti, umane, tante furono, sono, e saranno capaci delle medesime cognizioni; *nè mai vi potranno essere proprietà di ciò, che non esiste, o che la parte sia maggiore del tutto*, o finalmente *che l'uomo desideri la sua infelicità*. Egli è vero che tutto giorno si cambia di opinione, ma è falso, che l'umana intelligenza possa soffrire variazione e cambiamento, qualora faremo della nostra facoltà d'intendere quel retto uso, che conviene. Si cambia di sentimento in quelle cose, che sono superiori alla nostra intelligenza e di cui pretendiamo di avere perfetta cognizione, o perchè vogliamo giudicare di cose senza la dovuta attenzione, o colla ragione ingannata da' nostri affetti. Le cognizioni che hanno il carattere di *verità*, non saranno giammai false, nè mai l'errore si cambia in verità; ciò che dimostra chiaramente la *perpetuità, e costanza delle nostre cognizioni*. E qui ci piace di osservare di passaggio le angustie, in cui trovansi i materialisti, allorchè vorrebbero, che il corpo fosse cagione, o capace dell' intendimento. Se il corpo di sua natura è vario, diviso, soggetto a cambiamento, ed a termine, come mai può esser cagione o capace di ciò che per sua natura non è vario, non è diviso, non sog-

getto a cambiamento, ma perpetuamente costante? Chi non vede la manifesta contradizione nel voler ammettere nella stessa sostanza corporea proprietà opposte tra loro?

Per ultimo dobbiamo considerare nella sostanza intelligente dell'uomo la ragione di superiorità, ed eccellenza sopra tutte le cose corporee, per quanto sono superiori le proprietà dell'una alle proprietà delle altre. L'uomo considerato sull'aspetto di corpo sarebbe di eguale natura col resto delle cose corporee, ma considerato, come dotato di sostanza intelligente, egli è in grado di signoreggiare al mondo materiale, come di fatto lo veggiamo in tanti usi e vantaggi, per cui il mondo corporeo serve e soggiace alla signoria del mondo intelligente. Per la stessa ragione ne siegue, che la sostanza intelligente essendo di gran lunga superiore alla corporea, dobbiam confessare, che nell'uomo composto dell'una, e dell'altra, la intelligenza dovrà essere la regolatrice della di lui condotta; perchè alla intelligenza soltanto appartiene di poter conoscere, e distinguere quel che più conduce al buon regolamento del suo essere.

CAPO IV.

L'uomo, come composto della sostanza intelligente e corporea, spiega tre primarie facoltà, cioè, conoscere, volere, e potere.

Dalle separate ricerche fatte finora sulle due sostanze, di cui l'uomo è composto, passiamo ora ad esaminare quali siano le funzioni della umana costituzione, che risultano dal composto delle due sostanze per ciò che riguarda il nostro argomento della condotta delle umane azioni.

Per quanto possiamo riflettere sulla umana natura, non troviamo che tre primarie facoltà, col di cui mezzo l'uomo spiega le sue azioni, cioè, facoltà di *conoscere*, *di volere*, e *di potere*. Colla facoltà del *conoscere* percepisce le nozioni delle cose, con quella del *volere* si determina a questo o a quello, e colla facoltà del *potere* pone in opera l'azione determinata. Le due prime facoltà, cioè, *conoscere*, *e volere*, come aliene dalla natura del corpo, sono in conseguenza un proprio parto della sostanza intelligente; ma la facoltà del potere appartiene non meno all'essere intelligente che corporeo; poichè quanto al corpo l'uomo eseguisce le funzioni mere materiali, e quanto alla sostanza intelligente, spiega le azioni che sono proprie dello spirito; e perciò come diciamo *forza e possanza* di corpo, così diciamo altresì *forza*, *e possanza* d'intendere, e di volere. Or, lasciando ai fisici di considerare le corporee umane funzioni, a noi appartiene di esaminare le funzioni dell'animo, che feriscono il nostro oggetto.

Due notabilissime considerazioni ci si offrono in primo luogo nell'esame di tali tre facoltà umane. La prima consiste nel ravvisare il vero carattere per cui l'uomo rendesi superiore a tutti gli altri viventi dell'universo. La seconda riguarda la *maniera*, come l' uomo

per sua naturale costituzione sia destinato a far uso di tali facoltà.

Quanto alla prima, non possiamo negare che i bruti godono forza e possanza di corpo troppo superiore a quella dell'uomo, come veggiamo colla sperienza. Sappiamo inoltre, quanto sia maggiore nei bruti quel che i latini diceano *appetitus*, e che nell'uomo chiamarono propriamente *voluntas*; poichè siamo assicurati dalla sperienza, quanto sia più veemente *l'appetito* nei bruti di ciò che sia la *voglia* negli uomini: ed ecco, che riguardo alla forza di corpo, ed alla veemenza dell'*appetito* noi ci riconosciamo inferiori, e non superiori ai bruti. Qual sarà adunque quel carattere proprio dell'uomo, atto a renderlo signore sopra tutti i viventi? Certamente la signoria della nostra natura non si può ripetere, che dalla sublime facoltà del nostro *conoscere*, la quale fa sì, che sebbene l'appetito, ed il potere siano di gran lunga più veementi nei bruti, pure perchè tali viventi non godono la forza d'intendimento che si ammira unicamente nella umana natura, i bruti si rendono per natura servi dell'uomo. L'uomo solo, come quegli che non è stato formato per servire al cieco appetito ed alla materialità del potere corporeo, ma alla regolata e savia condotta del suo essere, spiega colla maravigliosa forza dello intendimento la sublime signoria sopra tutti i viventi dell'universo. Piacemi in questo luogo di esprimere la celebrità del nostro intendere colle parole del gran filosofo Cicerone: *animal hoc providum* (1), *sagax*, *multiplex*, *acutum*, *memor*, *plenum rationis et consilii*, *quem vocamus hominem*, *praeclara quadam conditione generatum esse a summo Deo. Solum est enim ex tot animantium generibus*, *atque naturis*, *particeps rationis*, *et cogitationis*, *quum cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine*, *sed in omni coelo atque terra ratione divi-*

---

(1) De legibus lib. 1 cap. 7.

nius? Quae quum adolevit, atque perfecta est, nominatur rite sapientia.

Quanto alla seconda, che riguarda la *maniera*, come l'uomo per sua naturale costituzione sia destinato a far uso di tali facoltà nello spiegare le sue azioni, dobbiamo quì riflettere, che queste tre facoltà non si spiegano tutte nel medesimo momento, ma l'una dipende dall'altra, inquantochè l'una successivamente siegue all'altra. L'uomo prima percepisce colla sua facoltà d'intendere la cognizione della cosa, indi colla facoltà del volere si determina a volerla, od a fuggirla, e finalmente volendola, l'eseguisce colla facoltà del potere. In fatti in tutte le nostre azioni si fa uso di tali facoltà con un ordine, che l'una succede all'altra, come ce l'addita la sperienza. Nulladimeno l'uso delle due prime facoltà del *conoscere*, e del *volere*, da cui dipende tutto l'arcano sulla maniera, come noi spiegamo le nostre azioni, merita una particolare osservazione; poichè non per altra ragione prima è il *conoscere* dell'uomo, e poi il *volere*, se non perchè la volontà non mai elegge l'ignoto, nè mai si vuole ciò che non si conosce. Per ragion di esempio chiunque ignora l'uso della moneta, non può volerla, e chi la conosce, può desiderarla: chi avrà cognizione dell'America, potrà desiderare di andarci, ma chi non sa che vi sia questa parte di terra nell'universo, non gli verrà mai la voglia di vederla. Lo stesso avviene in tutto il resto delle cose umane, perchè tale è la nostra costituzione, cioè, di non potersi spiegare la facoltà del volere, senza che prima preceda quella del conoscere, e finalmente dopo quella del volere siegue l'ultima del potere nell'eseguire ciò che si è determinato.

CAPO V.

Osservazioni sulla varia natura, e su i vari oggetti delle nostre cognizioni.

Se egli è vero, come abbiamo osservato nel capo antecedente, che la facoltà del *conoscere* presiede alle altre, e che in conseguenza diviene la primaria cagione delle nostre azioni, prima di entrare nella particolare ricerca delle cognizioni morali, ci conviene in questo luogo di premettere un brieve generico esame sulla varia natura, e su i vari oggetti delle umane cognizioni.

Tutte le cognizioni, di cui sia suscettibile la nostra mente, si possono ridurre a due distinti generi, cioè o alla *scienza*, o all'*opinione*, e perciò per quanto sia vasto il campo delle nostre cognizioni, queste o saranno *scientifiche*, od *opinabili*. Dicesi *cognizione scientifica*, allorchè la nostra mente percepisce il *reale*, o sia il *vero* della cosa conosciuta, in maniera che rimanga perfettamente convinta dell'appresa cognizione, sia di quelle che si percepiscono al primo aspetto, che da metafisici sogliono chiamarsi di mera *intuizione*, sia di quelle che hanno bisogno di maggiore o minore combinazione d'idee, e che diconsi di *riflessione*. Chiamansi *cognizioni opinabili*, allorchè la mente non perviene al grado di percepire la *realità*, o sia il *vero* della cosa, ma rimanendo tra i limiti del probabile, e del verisimile, non si trova nello stato di essere perfettamente convinta della appresa cognizione. Sono queste due verità metafisiche non soggette a disputa, e solamente ci giova qui di osservare, che la nostra mente non è stata dall'autore della natura destinata per acquistare le cognizioni scientifiche in ogni genere di cose, ma trovasi nello stato di poterle percepire parte coi lumi della *scienza*, e parte con quei dell'*opinione*.

Ma perchè il *conoscere* altro non è, che percepire le

cose a seconda di quel che Dio le ha prescritte ed ordinate, perciò se vogliamo intendere la maniera, o sia il mezzo, come la mente acquista le cognizioni, siano scientifiche, siano opinabili, possiam dire che tutte le cognizioni si acquistano col mezzo *della uniformazione del nostro intendere coll' ordine delle cose da Dio prescritto*; poichè dove la nostra intelligenza si uniforma esattamente coll' ordine e realità delle cose medesime, ivi acquistiamo la cognizione *scientifica*; e dove manca più o meno tale esatta uniformazione, ivi la mente rimane tra i limiti delle cognizioni *opinabili*. Questa tale uniformazione del nostro intendere coll' ordine delle cose dicesi propriamente, e nella sua stretta significazione da' latini *ratio*; perchè *ratio* altro non è nel suo vero senso, che uniformazione del nostro intendere colla cosa, che si percepisce. Così quando diciamo, che nella cosa percepita vi sia o non vi sia la sua *ragione*, altro allora non intendiamo, sè non che vi sia, o non vi sia l'uniformazione del nostro intendere colla cosa percepita; e perciò dove non vi è tale uniformazione, ivi diciamo che non vi è ragione. Quindi dicesi *ragion probabile, verisimile, e ragione vera, o sia scientifica*, perchè nelle cognizioni in cui manca la esatta e perfetta uniformazione del nostro intendere colla cosa percepita, ha luogo la *ragione probabile, e verisimile*; ma nelle cognizioni *scientifiche* perchè la mente conosce il *reale* della cosa col mezzo di tale esatta uniformazione, ha luogo perciò la *ragione evidente, e dimostrativa*.

Da quanto abbiamo finora osservato sulla varia natura delle cognizioni umane, e sulla maniera, come si acquistano, possiamo dedurre queste tre proposizioni. 1.° Che *la esatta uniformazione del nostro intendere coll' ordine delle cose produce la percezione del vero* per la ragione, che la mente rimane allora perfettamente sicura, e convinta dell'appresa cognizione. 2.° Che *la meno esatta uniformazione produce la percezione del probabile, del verisimile e del dubbio a misura de' vari gradi di ragion probabile, e verisimile*. 3.° Finalmente che *la man-*

canza assoluta di tale uniformazione ci priva di ogni sorta di cognizione, e *produce in noi il falso*, o *sia l'errore*; perchè dove manca intieramente tale uniformazione, ivi non vi è ragione nè evidente, nè probabile, nè verisimile, nè dubbia, ed allora la mente apprendendo il falso, cade nell'*errore*, quanto a dire diverte dalla strada, che potea condurla all' acquisto della cognizione. Quindi è, che l' errore, o sia la percezione del falso propriamente non forma cognizione; perchè l' errore altro non è, che la negazione della cognizione medesima. Tutto lo scibile umano adunque o appartiene a *scienza*, o ad *opinione*: nello scientifico regna il vero: nell' opinabile il probabile, il verisimile, il dubbio: tutto ciò che non è scientifico, nè opinabile, sarà errore, e falsità. Queste semplici nozioni metafisiche ci bastano per ciò che può riguardare il nostro soggetto.

Passiamo ora a considerare gli *oggetti* di tutte le cognizioni, di cui sia suscettibile la nostra mente, cioè *circa quae hominis cognitio versatur*. Questi sono di tre generi, perchè tre soli generi di cose vi sono, come dicemmo, sopra le quali può cadere la umana intelligenza, *corpo*, *spirito*, e il composto dell' uno, e dell' altro che dicesi *corpo animato dell' uomo*. A questi tre generali oggetti si riferiscono tutte le particolari cognizioni, siano scientifiche, siano opinabili ridotte in tanti capi distinti di scienze, ed arti, in quanti le ha divise la industria dell' uomo. Le cognizioni scientifiche, che riguardano il *corpo* appartengono alle *matematiche*. Quelle, che riguardano lo *spirito*, appartengono alla metafisica. Quelle finalmente, che riguardano la *condotta dell' animo umano* appartengono alla *morale*. Tralascio di parlare delle cognizioni opinabili per non deviare dal mio proposito.

Dobbiamo nondimeno qui osservare, che qualunque sia la varietà degli *oggetti* delle cognizioni scientifiche, non possiamo fuggire da quel principio incontrastabile, cioè che tutte le cognizioni scientifiche, siano matematiche, siano metafisiche, siano morali, si acquistano dalla nostra mente cogli stessi mezzi, e collo stesso ret-

to uso della facoltà del nostro intendere. Questa è una conseguenza necessaria di quanto abbiamo di sopra osservato sulla natura delle cognizioni scientifiche. Imperciocchè se lo *scientifico* consiste nella esatta uniformazione del nostro intendere coll'ordine delle cose, siano queste appartenenti al corpo, siano allo spirito, siano alla condotta dell'animo umano, sempre che saranno cognizioni scientifiche, non si acquistano dalla mente, se non collo stesso mezzo di tale esatta uniformazione. Quindi è, che gli oggetti delle cose saranno diversi, ma il mezzo di acquistarne la cognizione è sempre lo stesso, perchè in tutti i generi di scienze la mente percepisce egualmente il *reale*, o sia il *vero* col mezzo della ragione evidente e dimostrativa, come meglio vedremo nel capo seguente.

CAPO VI.

Se la dottrina del dritto di natura appartiene a scienza, non può riconoscere, che lo stesso principio fondamentale comune alle altre scienze.

Per evitare le confusioni, e per prevenire le difficoltà che incontransi nello stabilire la base fondamentale del dritto naturale, siamo stati obbligati di fermarci finora sulla costituzione della umana natura, e sull'esatte nozioni di tutto ciò che può riguardare quest'argomento.

Due sono gli articoli, che dobbiamo ora stabilire. Il primo, che la dottrina di questo dritto appartenga a *scienza*, e non ad *opinione*; il secondo, ch'essendo dottrina scientifica non può riconoscere altro principio fondamentale, che quello stesso, ch'è comune per tutto il resto delle scientifiche cognizioni. E quanto al primo, nel primo capo di questo secondo libro si è lungamendimostrato, che l'uomo al pari d'ogni altra cosa creata sia soggetto ad un certo determinato regolamento non meno per le sue funzioni corporee, che per quelle dell'animo, e che come soggetto al supremo autor della natura sia obbligato alla osservanza di quelle regole, o siano leggi prescritte dal suo autore nella stessa costituzione della sua natura senza offesa della di lui libertà. Abbiamo inoltre osservato nel capo terzo la celebrità della nostra sostanza intelligente nell'acquisto delle cognizioni, nel distinguere il vero dal falso, l'immaginario dal reale, il probabile, il verisimile dall'improbabile, e dall'inverisimile: a tutto ciò si aggiugne l'*uniformità* d'intelligenza in tutti gli uomini, per cui nacquero le lingue, le arti, e le scienze; e la *perpetuità, e costanza* delle cognizioni a differenza delle cose corporee soggette a divisione, a cambiamento, a termine.

Nel capo quarto e quinto abbiamo riconosciuto nell'uomo le tre primarie facoltà di *conosceere*, *volere*, *e potere*, e la maniera, come l'uomo spiega le sue azioni, le quali dipendono principalmente dalla facoltà del conoscere; indi abbiamo altresì dato un'occhiata sulla varia natura delle cognizioni scientifiche, ed opinabili; e finalmente abbiamo distinto i tre vari oggetti generali di tutte le cognizioni, di cui sia suscettibile la nostra mente.

Ciò supposto, se la provvidenza ha formato l'uomo con prerogative di gran lunga superiori a tutti gli altri viventi dell'universo, e se l'ha dotato d'intelligenza atta a comprendere, e distinguere il vero dall'errore, o sia dal falso sugli oggetti fuori di lui, come sono le cose corporee, non possiamo dubitare, ch'egli sia in grado di conoscere moltopiù, e distinguere il vero dal falso nelle materie, che riguardano la propria condotta del suo essere; poichè si oppone alla idea della provvidenza il supporre l'uomo dotato di facoltà bastevole per comprendere e distinguere il vero dal falso nelle cose che sono fuori di lui, e non supporlo tale nel più essenziale, qual'è la regolata condotta dell'animo. O non sarà vero, ch'egli sia decorato di tal facoltà, o s'egli è vero, come è verissimo, non possiamo negargliela nelle cognizioni morali senza sconoscere la provvidenza; poichè non è possibile il poter fingere, che per la propria condotta la provvidenza abbia voluto abbandonar l'uomo dentro l'*opinabile*, quanto a dire nell'incertezza di ciò che può condurre alla condotta del suo essere.

Ammessa nell'uomo la facoltà di comprendere, e distinguere il vero dal falso, o sia dall'errore nelle cognizioni morali per consiglio della provvidenza, dobbiamo in secondo luogo riconoscerla per dettame della stessa nostra coscienza, la quale tuttogiorno ci rimprovera gli errori della nostra condotta, ed un tal rimprovero altro non è, che il conoscere di aver trascurato il vero, ed abbracciato il falso nel pentirci di aver deviato dal dritto sentiero delle nostre azioni.

Or se non possiamo negare nell'uomo tal facoltà di conoscere, e distinguere nelle sue azioni il vero dal falso, siamo per necessaria conseguenza obbligati di riferire le cognizioni morali a dottrina scientifica, e non già ad opinione; e quindi è, che lo stesso pentimento che in noi sperimentiamo allorchè ci rammentiamo del commesso errore, è un evidente pruova, che la morale appartenga a scienza; perchè il pentirsi di aver errato altro non è in sostanza, che il riflettere di aver trascurato di seguire il vero. Giova quì altresì di osservare, che se le cognizioni morali fossero di natura opinabile, non vi sarebbe il pentimento, poichè l'*opinabile* produce il probabile, ed in conseguenza il dubbio, ma nelle cose dubbiose non abbiamo motivo di pentirci, se abbracciamo un probabile in vece di un altro per la ragione, che chiunque operasse colla ragion probabile, e poi conoscesse il contrario con altre simili probabili ragioni, o pure conoscesse l'opposto fornito di maggiori gradi di probabilità dell'altro, non proverebbe lo stesso pentimento, che noi sperimentiamo, allorchè conosciamo di esser caduti nel falso, e nell'errore. Imperciocchè non è paragonabile la distanza che vi è tra il più e il meno probabile con quella, che corre tra il vero, e il falso. Il falso direttamente è la negazione del vero, quanto a dire, che il falso non è nè vero, nè probabile, e perciò non produce cognizione; ma il più, e meno probabile formano due cognizioni dubbie, l'una inferiore all'altra: ed ecco come il vero pentimento cade propriamente nell'aver seguito il falso in luogo del vero. Questa sola considerazione, che nasce da ciò che sperimentiamo in noi medesimi, basterebbe per ismentire chiunque pretendesse di riferire le cognizioni morali ad opinione, e non a scienza.

Ed ora finalmente possiamo essere in grado di trovare il principio fondamentale di questa dottrina; ma per evitare la confusione, e discordanza di sentimenti dei scrittori su questo articolo, distingueremo prima di ogni altro le nozioni di alcuni vocaboli per servire alla chiarezza,

e per liberarci dalle inutili contese di parole. *Fondamento* o sia principio fondamentale, *oggetto*, *assioma*, *origine*, *fine* sono cinque vocaboli, che sebbene spesso si confondano dagli scrittori, meritano nondimeno nozioni differenti tra loro. Col nome di *fondamento*, o principio fondamentale di una dottrina, intendiamo quello che forma, e costituisce la base, ed il sostegno della dottrina medesima. Diciamo *oggetto* la particolar materia, che appartiene a quella dottrina, cioè *circa quam versamur*. Col nome di *fine* si dimostra l'esito, o sia l'effetto, che vien prodotto dalla cognizione della dottrina medesima. Per *assioma* intendiamo una proposizione generale, che comprende molti particolari. Finalmente *origine* di una dottrina significa quel primo originario fonte, onde deriva.

Or se mi si dimanda, qual sia la primaria *origine* del dritto di natura, io rispondo che sia la volontà del sommo autore nel formar l'uomo soggetto alla osservanza di quelle leggi che ha stabilito nella di lui naturale costituzione. Se mi si dice, qual sia l'*oggetto* di questo dritto, rispondo che sia in generale la regolata condotta delle nostre azioni uniformi ai doveri umani. Se voglion da me sapere, qual sia il *fine* di tal dottrina, rispondo, che sia il poter ottenere la felicità dell'animo. Gli *assiomi* di questa scienza sono tre soli, di cui tratteremo a suo luogo. Ci rimane di stabilire il *fondamento*, o sia principio fondamentale di questo dritto, che dee servire di base, e sostegno di tal dottrina scientifica.

Qual sarà adunque la base e il sostegno del dritto di natura? Grozio risponde, sono gl' *interni moti dell' animo*, *la convenienza*, *e disconvenienza delle azioni*: ma come è possibile di stabilire per base di una scienza termini vaghi, e generali? Seldeno ricorre alla rivelazione divina: ma allora saranno leggi rivelate, e non leggi di natura. Hobbes attribuisce la base di questo diritto ai patti e convenzioni degli uomini: ma i patti per se stessi non formano, anzi suppongono la legge, che gli sostiene. Pufendorf risponde, che sia la *sociabilità*: ma questa riguar-

da l'*oggetto* ed il *fine* di una parte di questo dritto, e non già il fondamento. I suoi seguaci cercarono di supplire col proporre tre *oggetti* in vece di fondamento, cioè doveri verso Dio, se stesso, e gli altri. La scuola Tomasiana col suo principio *cognoscendi* ricorse a stabilire uno o più assiomi in senso di base di questa dottrina. Cristiano Wolff s'inviluppò dentro la sua *essenza morale*, *determinazioni*, *motivo*, e simili inutili parole. Finalmente tra i rivoli che scaturirono da tali fonti maestri ognuno cercò di sbrigarsene, come dicemmo, con espressioni vaghe, estranee, ed inconcludenti.

Lungi adunque dal confondere il *fondamento* di una scienza coll'*origine*, cogli *oggetti*, col *fine*, cogli *assiomi*, e con altre parole inutili, diciamo, che le leggi di natura, le quali riguardano le nostre azioni, debbono essere fondate unicamente sulla base del *vero*. L'uomo è stato destinato nella condotta delle sue azioni per abbracciare il *vero*, e fuggire il *falso*, o sia l'*errore*; e poichè le regole della sua condotta non gli si manifestano, se non coi lumi della sua ragione, ove non vi è la esatta uniformazione del nostro intendere coll'ordine delle cose, e per spiegarci più chiaramente, ove manca la ragione evidente, o dimostrativa, ivi non vi è verità, ma o sarà probabilità o falsità; ma perchè l'uomo non è stato formato dalla natura per apprendere le regole della sua condotta dalla scuola del probabile, e molto meno dall'errore del falso, è obbligato perciò a farsele insegnare dalla maestra del vero, o sia dalla sua ragione evidente, e dimostrativa, ch'è per l'appunto l'unica maestra di tutte, e poi tutte le cognizioni scientifiche. Il vero adunque è l'unico e solo fondamento delle scienze, ed il vero unico e solo dee esserlo della scienza del costume, il quale, come dicemmo, non si può ottenere, che dalla esatta uniformazione del nostro intendere coll'ordine delle cose da Dio stabilito, o sia dalla evidenza, e dalla dimostrazione. Da questa general base del vero sorgono tutte le verità metafisiche e matematiche, e da questo medesimo vero

scaturir debbono le verità morali; perchè tutte le cognizioni scientifiche non possono riconoscere altra base, e fondamento che quello del vero.

Tre sono, come dissi i generi delle cose tutte sottoposte alla nostra intelligenza *corpo*, *spirito*, e l' composto dell' uno e dell' altro, che dicesi uomo. Le cognizioni *scientifiche* del corpo appartengono alle matematiche quello dello spirito alla metafisica, e quelle sulla condotta dell' animo umano alla morale; ma tutte e tre sono figlie d' uno stesso padre, cioè il *vero*, perchè tutte e tre non riconoscono, che lo stesso seme della evidenza, e della dimostrazione. Sono diverse queste scienze tra loro quanto a' vari *oggetti* che trattano, ma perchè sono rette egualmente dalla ragione evidente, e dimostrativa, perciò riconoscono lo stesso fondamento del *vero*, il quale altro non è, che il prodotto della ragione evidente, e dimostrativa. Or se la natura di tal ragione evidente, e dimostrativa è la stessa in tutte le scienze, debbono tutte riconoscere per loro fondamento il *vero* che è il di lei prodotto. La evidenza, e la dimostrazione altro non sono, come dicemmo, che l' *uniformazione del nostro intendere coll' ordine delle cose*, e questa uniformazione non può essere diversa nelle matematiche, e metafisica da quella che si richiede nella morale; e perciò il prodotto di tal ragione evidente, cioè il vero, dee essere l' unico, e solo principio fondamentale di tutte le dottrine scientifiche.

Ma diranno taluni avvezzi a ragionare senza esattezza di nozioni, non possiamo contrastare, che il vero sia il carattere e la base delle scienze tutte; ma perchè è comune a tutte, perciò andiamo cercando il preciso, e particolare fondamento della morale, come distinto dalle altre dottrine scientifiche. Io rispondo, se lo vogliono distinto e preciso, basta aggiugnerci l' oggetto, che allora si distinguerà dalle altre scienze, perchè gli oggetti diversi sono quei che possono distinguere l' una dall' altra. Diremo perciò, che il preciso fondamento del

dritto naturale è il *vero morale*, come altresì il *vero matematico*, e *metafisico* lo sarà delle altre scienze.

Replicheranno: questo *vero morale* è troppo generico, e noi vogliamo sapere quel principio, da cui dipendono le particolari cognizioni di questa dottrina. Rispondo: voi allora cercate gli assiomi, e non il fondamento, poichè gli assiomi altro non sono, che verità generali, le quali abbracciano molte particolari; ma questi stessi assiomi debbonsi formare, e stabilire sulla stessa base del *vero*, altrimenti non avranno carattere di assiomi, come sono gli assiomi delle matematiche, e della metafisica, e come saranno quei della morale, che proporremo a suo luogo per non confondere gli assiomi col fondamento di questa scienza.

Forse quì mi dimanderanno, in qual maniera avviene, che i precetti di natura riconoscono per fondamento il *vero morale*, e come l'uomo colla ragione evidente, o dimostrativa può distinguere l'onesto dal turpe, il giusto dall'ingiusto?

Per intendere, come ciò avvenga, fa d'uopo richiamare alla memoria ciò che abbiamo stabilito nel capo terzo, e quarto di questo libro sulla natura della nostra sostanza intelligente, e sulle tre facoltà primarie dell'uomo. Non si contrasta, che i precetti di natura siano tante cognizioni, che l'uomo acquista colla forza della sua intelligenza: non si dubita neppure, che la nostra intelligenza sia valevole in alcune discipline di percepire il reale, o sia il vero delle cose, e distinguerle dall'opinabile, e dal falso, o sia errore. Dunque qualora la nostra mente col mezzo della ragione evidente, o dimostrativa percepisce la verità di quelle cognizioni che riguardano la condotta dell'animo nostro, tali cognizioni saranno tanti precetti, con cui l'uomo è obbligato di regolare le sue azioni. Se le percepisce colla ragione *probabile*, non possono esser precetti di natura, i quali debbono assolutamente aver carattere di cognizioni scientifiche; e perciò saranno *errori*, e *falsità* nella moral dottrina, la quale essendo di carattere scientifico, tutto ciò, che non è

tale è falsità ed errore. Le cognizioni probabili avranno luogo nelle dottrine di mera *opinione* , e non nelle scientifiche , come osserviamo nelle materie matematiche , in cui il probabile è bandito dal genere delle cognizioni matematiche. Ed ecco come i precetti di natura riconoscono per loro fondamento il *vero morale*.

Se poi vogliano sapere , come la mente distingue le azioni oneste , e giuste dalle turpi , ed ingiuste , diciamo , che siccome la verità è il carattere dell' onesto , e del giusto , così l' errore , o sia il falso sarà il carattere del turpe , e dell' ingiusto , in manierachè quelle azioni che si uniformano colla verità del precetto si diranno oneste , e giuste ; le difformi al contrario saranno turpi , ed ingiuste. Tutto ciò si farà più chiaro coll' esempio. L'uomo , come agente libero è in grado di conservarsi o distruggersi , il precetto di natura comanda la conservazione : si dimanda , qual' è quella verità , che si contiene nella conservazione , e quale la falsità nella distruzione ? Rispondo : l'ordine stabilito dall'autore dell' universo in tutte le cose create vuole generalmente la conservazione , e non la distruzione : or l'uomo per mezzo della sua ragione uniformando il suo intendere coll'ordine delle cose da Dio stabilito conosce questa tal verità della conservazione, ed in conseguenza la evidenza del precetto ; ed ecco come il vero trovasi il fondamento della legge della conservazione. Ma d' onde avviene , che l'uomo talvolta corre per distruggersi ? Non è stato egli formato per conoscere , ed eleggere il vero , e non il falso ? Perchè dunque elegge il falso della distruzione , e lascia il vero della conservazione ?

Questa difficoltà si scioglie dalla ulteriore ricerca della umana costituzione. Quantunque l'uomo colla facoltà dell' intendere sia destinato nelle sue azioni a conoscere il vero , e colla facoltà del volere a seguire il vero conosciuto , e fuggire il falso , pure egli è soggetto a farsi sorprendere dal tumulto degli affetti , e dalla precipitanza del giudizio ; quali cose sebbene non vagliono per estinguere in lui i semi del vero , sono nondime-

no valevoli per offenderli, ed oscurarli. Quindi è, che quando l' uomo erra, ed abbraccia il falso, egli pecca *sub specie recti* nell' apprendere il falso in sembianza di vero, e non *sub specie non recti*; perchè non mai abbraccia il falso appreso realmente per tale. La sorpresa adunque dei propri affetti, o la precipitanza del giudizio producono l'inganno della ragione, ed allora non seguendo la esatta uniformazione del nostro intendere coll'ordine delle cose, l'uomo cade nell'errore, e siegue il falso in sembianza di vero. Ed ecco come per mezzo della *ragione ingannata* l'uomo elegge il falso in sembianza di vero nell' esempio di sciegliere la distruzione; e col mezzo della *ragione non ingannata* elegge il vero nella scelta della conservazione.

Ma diranno, qual cosa impedisce, per cui l'uomo con mente serena, e non-ingombra dagli affetti, o da precipitanza di giudizio non possa desiderare e scegliere la sua distruzione, o qualunque altro male appreso realmente per tale? Rispondo, l'uomo medesimo formato di tal natura, che debba conoscere, e volere il vero suo bene, e fuggire il male reale, in manierachè qualora corre al male, lo conoscerà maisempre colla ragione turbata in sembianza di bene, o almeno di male minore in paragone d'un altro che colla *ragione ingannata* lo crede maggiore, e come tale, nelle circostanze, in cui si trova, l'apprende per bene, per male minore, come ognuno può sperimentare in se stesso ne' differenti stati di ragione turbata, e serena.

Conchiudasi adunque: il vero è l'unico fondamento di tutte le cognizioni scientifiche, ed in conseguenza il vero morale lo dee essere del dritto di natura considerato in ragione di scienza, come all' opposto il *falso* è il principio della turpitudine delle nostre azioni. La verità produce il nostro vero bene, e l'errore, o sia la falsità, il nostro vero male: quella ci porta alla felicità, e questa all'infelicità, e rovina; perchè l'uomo non è stato formato per regolare la sua condotta colle tenebre dell'errore, ma colla luce del vero.

CAPO VII.

La scienza del dritto di natura comprende due capi di dottrina , cioè l' onesto , *ed il* giusto. *Nozione dell' uno , e dell'altro.*

Stabilito il fondamento del dritto naturale , l'ordine ora ci porta a distinguere le varie parti , o siano generi , di cui questa scienza si compone. Due sono i capi di dottrina , che compongono l' intiero codice delle leggi di natura ; l' uno , che si riferisce a quello dell'*onestà* , l' altro a quello della *giustizia* ; perchè tutte le azioni umane o si regolano colle leggi dell' *onesto* , o con quelle del *giusto*. Questi due nomi di *onestà*, *e giustizia* appresi dal linguaggio latino, sebbene volgarmente siano stati considerati per sinonimi , nulladimeno contengono realmente nozioni tra loro diverse. Nel filosofico linguaggio dei latini dicèsi propriamente *onesto quel vero morale* , *che riguarda la condotta innocente di cadauno, quanto a se stesso solamente* : l'opposto chiamasi *turpe*. *Dicesi giusto quel vero morale*, *che riguarda la retta distribuzione tra gli uomini dei vantaggi* , *e delle utilità*. L' opposto chiamasi *iniquo* , o *ingiusto*.

In fatti altre sono le leggi di natura, che comandano la purità del cuore dell' uomo quanto a se stesso solamente nel conservare l' impero alla ragione sovra i sensi rubelli , nell' aver cura della sua vita intelligente , e materiale , e nel godere la pace , e tranquillità dell' animo : altre saranno le leggi , che riguardano la nostra condotta verso degli altri uomini intorno alla comunicazione delle utilità , e vantaggi umani. Le prime feriscono ogni uomo in particolare , come sono le leggi , che prescrivono la conservazione del nostro corpo , la coltura dello spirito , la difesa della vita , e dell'onore, in somma tutto ciò che può riguardare la obbligazione di regolare la condotta del suo essere quanto a se stes-

so. Tali azioni umane se saranno regolate colle cognizioni del vero, si diranno *oneste*, se coll' errore e col falso si diranno *turpi*. Le seconde, che comandano di darsi ad ognuno ciò che è suo, e di distribuirsi con rettitudine tra gli uomini le utilità, ed i vantaggi, appartengono propriamente alla *giustizia*, in quanto che le mutue obbligazioni tra gli uomini consistono nell' osservarsi l' uguaglianza, affinchè ognuno goda egualmente i comodi, ed i vantaggi della vita. Le azioni di questo genere se saranno altresì regolate colla bilancia del *vero*, si diranno *giuste*, ed *eque*, quanto a dire uguali; se dal *falso*, e dall' errore si chiameranno *ingiuste*, *ed inique*, e la voce *iniquum* vale lo stesso, che *non aequum*, cioè ineguale. Dunque l' uguale osservanza dei patti, e convenzioni, l' ugual soccorso tra gli uomini per lo sostegno della vita, i mutui doveri a seconda del vario stato e condizione delle persone, e tutto ciò che può riguardare il comun bene, appartiene al genere del *giusto*.

Ma questo capo della giustizia, appresa nel suo vero senso, richiede la nostra attenzione per formarne una esatta idea. Chi dice *comunicazione*, *e retta distribuzione delle utilità tra gli uomini* suppone un vincolo di società nel genere umano, perchè non si può fingere idea di retta, o iniqua comunicazione, e distribuzione dell' utile, se non tra soci, come altresì la osservanza delle convenzioni e dei tanti mutui doveri per la stessa ragione suppongono la società tra loro, altrimenti non vi sarebbe obbligazione di osservarli. Nelle convenzioni, come dicemmo, quantunque il consenso dei contraenti costituisce il patto, pure l' obbligazione di osservarlo ha da nascere da altro principio, che dal puro consenso; poichè la legge sola è quella, che può obbligare le persone libere tra loro per la osservanza di ciò che si è convenuto, e perciò, malgrado il mutuo consenso, non tutti i patti obbligano, ma quelli soltanto, che sono alla legge uniformi. Or questa legge non può derivare, se non dal vincolo di società, per cui gli uomini sono

astretti a prestarsi i mutui doveri, e ad osservare i patti, perchè l' idea della società produce una nozione di comune interesse, di cui tutti debbono partecipare, come tanti membri, che compongono un tutto; e perciò i mutui voleri dei soci meritano la osservanza.

E poichè una gran parte dei doveri umani appartiene al genere della giustizia, ed all' incontro la ragione del giusto dipende unicamente dal principio della società del genere umano, si conviene quì di esaminare l' importante articolo di tal società universale del genere umano, da cui dipendono i precetti del giusto. Per ciò fare con maggior distinzione, e chiarezza tratteremo quest' argomento in un capo separato, che siegue.

CAPO VIII.

Della società del genere umano.

Tra i moderni scrittori Tomaso Hobbes fu il primo, che meditando l'uomo immerso tra gli effetti dell'amor proprio, e del capriccio, immaginò di poter francamente negare la società per natura dell' uman genere col ricorrere alla società di patti, e convenzioni, come accennammo nel capo terzo del primo libro. Questo sentimento dispiacque alla maggior parte degli scrittori posteriori, i quali s' impegnarono a sostenere il contrario con argomenti tratti anzi dal regno delle probabilità, che dai veri principii della natura umana. Vi è stato ultimamente Enrico de Coccei, il quale credette di potere stabilire i principii del giusto, negando con Hobbes la società del genere umano cogli stessi argomenti tratti dall'abuso, che sogliono far gli uomini della retta ragione nell'abbandonarsi al vizio dell' amor proprio. Tal controversia a mio giudizio non è stata finora trattata come si dovea nè dai difensori della società, nè da quei, che l'hanno contrastata. Qui non si tratta di esaminare la condotta degli uomini viziosi, e molto meno di ragionare della società del genere umano sul paragone, ed esempio delle società di convenzioni, come sono quelle dei mercadanti. Dobbiamo ricorrere in quest' articolo ai principii delle naturale costituzione dell'uomo per comprendere, se l'uomo realmente sia formato per esser socio dell'altro; poichè l'uso, o l'abuso degli uomini nel coltivare, o nel disprezzare la condotta socievole, non sono argomenti atti per ammetterla, o per negarla. Quindi è che sull' aspetto dei fatti di pura sperienza non possiamo sperare prove conchiudenti nè per l'una, nè per l'altra parte, perchè la sperienza varia a seconda del vario stato, in cui trovasi l'uomo, o di mente serena, o turbata dagli affetti.

Due sorta, come accennammo di sopra, di *naturale* società dobbiamo considerare nel genere umano; l'una d'*intelligenza*, o sia di *ragione*, l'altra dell'*utile*. Quanto alla prima crediamo di aver dimostrato nel capo terzo di questo libro ad evidenza *l'uniformità, e la costanza, e perpetuità d'intelligenza in tutti gli uomini*, per cui tutti convengono ne' generali assiomi, che sono i fonti dello scibile umano, e tutti i passati, presenti, e futuri uomini perpetuamente, e costantemente ebbero, hanno, ed avranno egualmente le stesse cognizioni. Or se questa è una verità incontrastabile, chi avrà coraggio di negarci una società d'intelligenza donata dalla natura al genere umano? Qual sarà mai società più sublime, e più maravigliosa di questa, per cui tutti costantemente convengono nelle stesse cognizioni di scienze, ed arti, e che furono la cagione della invenzione di così prodigiosa varietà di lingue, e di comunicazione di sentimenti? Da questa uniforme forza d'intendere deriva in tutti quel naturale desiderio di comunicarsi tra loro i sentimenti, e per cui quegli stessi scrittori, che negano tal società per natura, mentre la contrastano nelle loro opere colle parole, la confessano col fatto, allorchè pretendono d' indurre gli altri nel loro sentimento. Ci dicono, che la società del genere umano sia un puro sogno nel tempo stesso che credono di parlare a loro soci d'intelligenza per rendergli persuasi della negata società: li vorrebbero in somma soci, e non soci, allorchè negano colle parole quel che realmente ammettono col fatto.

Or se egli è vero, che senza una manifesta contradizione non ci possono negare la società d'*intelligenza* stabilita dalla natura nel genere umano, passiamo all'altro capo di società, che abbiamo designato col nome di *società dell'utile*. L' uomo, come un composto delle due sostanze, intelligente, e corporea, scorgesi bisognoso di estrinseci aiuti per sostentarsi, e conservarsi. Sappiamo inoltre, che tutti gli uomini trovansi di ugual condizione, e nella stessa precisa necessità di provvedere a bi-

sogni, ed al sostegno della vita. Chi ammette la providenza regolatrice dell'universo, e che vuole la conservazione del genere umano, non può contrastarci la necessaria comunicazione delle utilità tra tutti; ed oltre a ciò la sola considerazione della ugual condizione, e natura di tutti basta per conchiudere l'ugual dritto di partecipare delle comuni utilità; poichè non vi è ragione, per cui tra persone di ugual natura e bisogno, l'una abbia maggior dritto dell' altra; e perciò se tutti gli uomini, per naturale costituzione sono tra loro uguali, uguali altresì saranno i loro dritti per tutte quelle utilità che conducono al sostegno, ed alla propria conservazione. Che se vorremo considerare le stesse società particolari di convenzioni, che altro mai sono, se non se tante ragioni di mutua uguaglianza convenuta arbitrariamente in qualche particolare affare? Questa ragione di uguaglianza o si consideri nelle società convenzionali, o nella naturale costituzione di tutti gli uomini, dee essere l'unico principio, per cui non possiamo negare la società del genere umano per natura, poichè dove troviamo uguaglianza di condizione e di bisogno, ivi nasce necessariamente l' idea di società. E quando Hobbes propose, che *natura dedit unicuique ius in omnia*, una tal proposizione nel suo vero senso non potea meritare altra intelligenza, se non che ognuno, come socio dell'altro, debba godere un ugual dritto in tutte le cose, ch' è per l'appunto la *società dell' utile* nel genere umano.

Senza bisogno di ricorrere a prove di congruenza crediamo di aver dimostrato co' principii della naturale costituzione dell' uomo la doppia ragione di società nel genere umano, cioè d' *intelligenza*, e dell' *utile*. Se gli scrittori avessero profondato le loro meditazioni sulla natura umana, si sarebbero accorti che le società convenzionali non ricevono forza di obbligazione, se non dal vincolo di società naturale, e quei che hanno negato la naturale, venivano in conseguenza a distruggere anche le convenzionali, come quelle, che non pos-

sono sostenersi indipendentemente dalla società di natura. Se gli uomini non fossero socii per principio di naturale costituzione, non vi sarebbe vincolo di obbligazione per la osservanza dei patti, e delle società convenzionali. La ragione intrinseca si è, che il consenso de' contraenti altro non è che un puro fatto, ed i fatti per se stessi non producono dritto, come saggiamente l' hanno insegnato i filosofi del dritto romano, se non siano sostenuti dalle leggi, o di natura, o civili, o dalle altre. Il vincolo di società forma un comune interesse; quindi è, che gli uomini, perchè sono socii per natura, perciò il loro consenso nelle particolari convenzioni può obbligargli alla osservanza; e questa verità trascurata altresì da' scrittori di politica, gli ha fatti spesso deviare da quello stesso disegno, che cercavano di stabilire; poichè qualora non si ragiona con sodezza di principii, tutto finisce in disordine ed errori.

CAPO IX.

Le leggi dell' onesto , e del giusto di natura sono tutte fondate sul vero morale.

Abbiam veduto, che la dottrina del dritto di natura comprende due capi, cioè l' uno dell' *onesto*, e l' altro del *giusto*; e che il capo che riguarda la dottrina del giusto dipende dal principio della società naturale, che riconosciamo nel genere umano. Ora ci conviene di esaminare, come i precetti dell' *onesto*, e del *giusto* siano fondati sul vero *morale*, ch' è il fondamento generale di questa scienza.

Quanto a' precetti, che appartengono alla condotta *onesta* dell' uomo, cioè quella, che riguarda la persona d' ognuno in particolare quanto a se stesso solamente, non possiamo dubitare, che tutta debba essere diretta dalla cognizione del vero. In fatti o si tratti di moderare, e frenare l' insulto de' proprii affetti con soggiogarli all' impero della ragione, o di conservare, e difendere la vita, o di fare un retto uso delle cose utili per l' alimento del corpo, o di coltivare lo spirito per l' acquisto delle cognizioni, ed in una parola di regolare le sue azioni in maniera che tutto sia retto, e non regolato da ragione turbata, nè da precipitanza di giudizio, che sono i fonti dell' errore, chi vorrà negarmi, che tali regolamenti debbano aver carattere di *verità* incontrastabili, che l' uomo può comprendere coi propri lumi, e col mezzo della ragione evidente, e dimostrativa? ed al contrario chi potrà contrastarmi, che l' opposto di tali regolamenti non sia, che un prodotto dell' errore, e del falso? L' uomo è un composto delle sostanze intelligente, e corporea. I nostri affetti, come dicemmo, si debbono riferire alla sostanza corporea. Questa sostanza, come d' inferior condizione dell' altra, dee essere diretta dalla intelligenza. Non si

contrasta, che la sostanza intelligente gode facoltà valevole per conoscere, e distinguere con esattezza il vero dal falso, o sia dall'errore. Dunque se l'errore, come abbiamo dimostrato, è cagione del *turpe*, il vero dee esserlo dell'*onesto*. Sono queste tutte conseguenze necessarie de' proposti principii, i quali se sono incontrastabili per le altre scienze, debbono esser tali ancora per quella del dritto di natura. Tutti i precetti adunque, che riguardano *l'onesto*, se avranno carattere di verità, meriteranno il nome di leggi di natura, in contrario saranno errori, e turpitudine.

Se il vero è il sostegno dell' *onesto*, vediamo ora come lo sia del *giusto*. L' uomo non è nato per se solamente, ma socio per natura con tutti gli altri della sua specie con un doppio vincolo di società *d' intelligenza*, e dell' *utile*. La legge della società vuole, che tutti i soci debbano essere ugualmente partecipi di tutte le utilità, e vantaggi umani: per ragione della società d' intelligenza dobbiamo in conseguenza comunicare agli altri quelle cognizioni, sentimenti, e consigli, che possano altrui recar utile, e vantaggio; in maniera che se vorremo essere avari delle nostre cognizioni senza comunicarle agli altri, peccaremo contro la legge della società d' intelligenza: ed ecco, come il *vero* trovasi il sostegno di questa parte di precetti, che riguardano la società d' intelligenza. Quindi il dotto, il savio, l'uomo di sperienza, e di maggiori lumi in qualunque genere di materie sarà obbligato di illuminare quei che ne avranno bisogno per non peccare contro la legge di tal società. Riguardo poi a quella parte del *giusto* che dipende dal principio di società dell' utile materiale e corporeo, corre la stessa ragione di comunicazione, e partecipazione tra i soci; perchè tutti ugualmente godiamo il diritto di partecipare di quelle utilità, che sono necessarie per la comune conservazione.

" Ciò supposto generalmente, se vogliamo sapere qual sia la natura del giusto, e quando le azioni umane sa-

ranno giuste, o ingiuste, diciamo che l'esatta nozione della giustizia consiste propriamente nella *retta distribuzione trà soci de' vantaggi, ed utilità umane*, siano vantaggi di comunicazione di cognizioni che riguardano la società d' intelligenza, siano utilita mere corporee necessarie per la comune conservazione, che appartengono alla società dell' utile; e questa tal *retta distribuzione* è quella, che distingue il giusto dall' ingiusto. Dico *retta distribuzione*; perchè la norma, e la regola di tal distribuzione dipende unicamente dall' esatto giudizio della ragione, a cui appartiene di tener la bilancia per conoscere, e decidere le uguali porzioni dei vantaggi, ed utilità, di cui ciascun socio dee partecipare. Quindi è, che la regolata misura di tali porzioni forma il *giusto*, e la sregolata, o sia l' ineguale misura costituisce *l'ingiusto*. E quivi debbonsi riferire quelle locuzioni de' giureconsulti romani, quando diceano *aequum bonum*, *ex bono*, *et aequo*: quali espressioni nella ordinaria significazione dell' *aequum* vagliono lo stesso, che *utile uguale*, quanto a dire distribuzione uguale delle utilità; ed il decidere le controversie *ex bono et aequo*, altro non veniva a significare, che definire le quistioni dell' utile a seconda della regola di ugual misura dettata dall' esatto giudizio di retta ragione trà soci del genere umano; e quindi ancora la voce *aequum* rimase a significare il giusto, e *l'iniquum* l'ingiusto.

Or se egli è vero, che le azioni giuste dipendono dalla cognizione di quella ugual porzione di utilità, che deesi distribuire a ciascun socio del genere umano, ne siegue che tal distribuzione se sia diretta dalla verità della uguaglianza, produrrà il *giusto*; ed al contrario mancandoci la verità dell' ugual misura, la distribuzione sarà erronea e falsa, ed in conseguenza *ingiusta*, ed *iniqua*; poichè come il vero della misura forma la uguaglianza, così l' errore ed il falso nella misura forma la disuguaglianza. Ed ecco come riguardo al capo della giustizia il vero morale ne dee essere il fon-

damento, e la base. Quindi scorgiamo la manifesta falsità di quel detto della scuola epicurea, cioè, che *l'utilità sia la madre del giusto, e dell' equo*, poichè l'utile di sua natura è indifferente al bene, ed al male, nè mai per se stesso può produrre idea di giustizia, la quale si forma nella nostra mente nel giudicare del retto uso, e distribuzione delle utilità tra soci. *L'uso, e l'abuso*, come altresì *la retta, ed iniqua distribuzione dell' utile* sono le vere cagioni, per cui le azioni si rendono oneste, o turpi, giuste, o ingiuste, inquantochè l'uso regolato delle utilità nell'uomo, considerato quanto a se stesso, forma l'azione onesta, e l'abuso ne forma la turpitudine; e per la stessa ragione la retta, o iniqua distribuzione dell' utile nell'uomo socio forma l'azione giusta, o ingiusta. La falsità adunque del detto di Epicuro, e di tutti quei moderni filosofi che l' adottarono, consiste nell' aver attribuito al corpo l' ufficio, che appartiene unicamente alla intelligenza, da cui dipende il giudizio dell' uso, od abuso, e della retta, o iniqua distribuzione dell' utile. Per ragion d' esempio, scrive trà gli altri il signor d'Alembert (a): *Noi per mezzo de' sensi conosciamo i vicendevoli rapporti cogli altri uomini, ed i nostri bisogni reciproci; e per cagione di questi bisogni reciproci perveniamo a conoscere ciò che noi dobbiamo alla società, e ciò che ella ci dee. L'ingiusto adunque, o sia il male morale egli sembra potersi esattamente definire, che sia ciò che tende a nuocere alla società nel turbare l'essere fisico de'suoi membri. In fatti il male fisico nasce ordinariamente dal male morale; e perchè le nostre sensazioni bastano senza la minima operazione della nostra mente per darci l'idea del male fisico, egli è chiaro che, nell'ordine delle nostre cognizioni, l'idea del male fisico è quella, che ci conduce alla idea del male morale,*

(a) Melanges de litterature, histoire, et de philosophie, tom. 4. essai de morale.

quantunque l'una, e l'altra siano di differente natura. Ma dovea questo scrittore riflettere, che il male morale è tanto diverso, e lontano dal male fisico, quanto è differente la natura dell' *intelligenza* dalle *sensazioni*, come abbiamo dimostrato nel capo terzo di questo libro; e perciò non si sa intendere, come *l'idea del male fisico ci possa condurre alla idea del male morale.* Il bene morale è figlio del *vero*, come il male morale dell'*errore*; ed il vero, e l'errore si debbono riferire alle operazioni della mente, e non de' sensi se non vogliamo confondere l' *intendere* col *sentire.* Egli è vero, che i bisogni meri *corporei* feriscono i sensi, ma il decidere della *retta*, od *iniqua* distribuzione delle reciproche utilità appartiene privativamente alla mente, ch' è quella, che dee conoscere, e distinguere il *vero* della distribuzione dal *falso*, ed in conseguenza il *giusto* dall' *ingiusto.* La definizione, ch' egli propone dell' *ingiusto* descrive soltanto l'*effetto* della ingiustizia, e non già la natura e la cagione, e perciò non solamente non è esatta, ma è affatto inutile. In somma l'analogia del fisico al morale è una invenzione chimerica, impropria finanche per l'uso della poesia.

Conchiudiamo. Le leggi di natura sull' *onesto*, e sul *giusto* sono egualmente fondate sulla base del vero morale, perchè tutte riconoscono uno stesso sostegno di dottrina scientifica. Le verità che riguardano i doveri dell' uomo quanto a se stesso circa la regolata condotta della sua vita intelligente e corporea, appartengono all'*onestà.* Le verità, che riguardano il vasto campo di quei doveri, che siamo vicendevolmente obbligati di prestarci per cagione della naturale società del genere umano, appartangono propriamente alla *giustizia*, da cui deriva la rettitudine, e la esatta osservanza dei patti e convenzioni, l' uguale distribuzione dell' utile necessario al sostegno della vita di ciascuno, l' innocenza dei detti, e dei fatti lontani da offese, inganni, e frodi; in somma tuttociò che contribuisce al comun bene della umanità so-

cievole. E qui cade in acconcio di osservare l' inavvertenza di quegli scrittori, che pretesero di stabilire il *bene della società* per fondamento del giusto. Non si contrasta, che il bene della società sia l'effetto, o sia il fine dell' uso della giustizia, come quella, che produce e conserva il bene del genere umano socievole, ma la difficoltà consiste a stabilire il fondamento, e non l'effetto, o il fine del giusto, come abbiamo detto al signor d'Alembert. Tutti siamo d'accordo nell' ammettere il comun bene, ma bisognava proporre il vero fonte, onde scaturir dee questo bene del genere umano.

CAPO X.

Degli assiomi, o siano precetti generali della scienza del dritto.

Egli fa gran maraviglia, come tra il gran numero de' scrittori, e molto più tra quei, che professavano il dritto romano, non si trovi neppur uno, che nel proporre i precetti generali di questa scienza, abbia voluto adottare quei tre assiomi, che per buona sorte trovansi tra le reliquie della compilazione del dritto civile. O sia che gli credettero troppo volgari, come usciti dal magazzino d'un romano giureconsulto e maneggiati da una gran folla d'interpreti, o perchè non gli sembrassero esatti e adattati alla dottrina del dritto di natura e delle genti, o finalmente perchè volessero meritar essi la gloria di proporgli di propria invenzione; certamente ne trascurarono la veduta con proporne degli altri a loro talento. Io nondimeno debbo ingenuamente confessare, che per quanta diligenza, e riflessione abbia usato nella ricerca di tali assiomi, non ho trovato, nè ho saputo pensare precetti generali più veri, e più esatti di quei che ci ha lasciato la filosofia de' romani giureconsulti, e che abbracciano la materia del dritto universale. Come tali, mi farò gloria di avvalermene per servire alla verità, ed alla esattezza del mio sistema.

Iuris praecepta sunt haec (scrive Ulpiano) (a), *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.* Questi tre assiomi a mio giudizio abbracciano non solamente tutti i particolari precetti del dritto di natura, ma ogni altra sorta di leggi di umana istituzione, perchè non vi ha legge naturale, o positiva, che non possa riferirsi all'uno de' tre assiomi, come quei, che comprendono i tre stati generali dell' uomo quanto a'diver-

(a) L. 10. de iustitia, et iure.

si riguardi de'doveri umani. In fatti tutte le azioni morali non possono considerarsi, che in tre soli diversi aspetti; perchè o possiamo riguardare la condotta dell'uomo *quanto a se stesso solamente*, o la condotta dell' uomo *socio nello stato di perfetta ugual condizione coll' altro*, o finalmente la condotta dell'uomo socio, *ma nello stato di condizione disuguale all' altro*, che sono per l' appunto i tre stati, in cui l' uomo può considerarsi per la condotta delle sue azioni. Or gli assiomi proposti da Ulpiano riguardano le azioni morali ne' tre descritti aspetti; poichè l' *honeste vivere* appartiene alla condotta dell' uomo quanto a se stesso: *alterum non laedere* riguarda la condotta dell' uomo socio nello stato di perfetta ugual condizione coll' altro; e *suum cuique tribuere* la condotta dell' uomo socio nello stato di condizione disuguale all'altro. L' *honeste vivere* appartiene al capo della *onestà*, e gli altri due precetti a quello della *giustizia*.

Ma veniamo alla precisa intelligenza di ciascuno assioma. Qualunque sia la dissensione degl' interpreti del dritto romano sulla esposizione del sentimento di Ulpiano, non essendo questo il luogo di disputare con essi loro, mi contenterò di proporre quella, che mi sembra la più vera. L' *honeste vivere* prescrive tutti quei doveri, che conducono alla retta condotta di noi medesimi nel far uso della retta ragione, per moderare i propri affetti, e per l'esercizio di quelle azioni, che costituiscono la onestà dell'uomo considerato nello stato di solitario, e monastico; in maniera che qualora l'uomo elegge il bene conosciuto per la propria condotta del suo essere, allora egli vive onestamente, in quanto che esercita con se medesimo quei doveri, cui è obbligato per la conservazione del suo corpo, e per la coltura dello spirito. L' *alterum non laedere*, e *suum cuique tribuere* prescrivono la rettitudine delle azioni dell' uomo considerato come socio del genere umano, ed in conseguenza appartengono propriamente alla giustizia per la retta distribuzione delle utilità, e vantaggi umani. Ma poichè

questo stato di società può considerarsi in due diversi riguardi, l'uno di persone di ugual condizione tra loro; l'altro di condizione disuguale, perciò nella prima specie di società ha luogo l'assioma *alterum non laedere*, nella seconda l'assioma *suum cuique tribuere*.

Per meglio intendere la diversità di questi due ultimi assiomi, dobbiamo riflettere, che quantunque tutti gli uomini siano d'ugual natura, pure non tutti trovansi mai sempre nella stessa condizione, e stato. La condizione sarà diversa tra i genitori, ed i figli, tra' vecchi, e giovani, tra l'uomo, e la donna, tra il dotto, e l'ignorante, e simili. Inoltre nelle società particolari di famiglia, di cittadini, di nazioni ravvisiamo altresì diversità di stato, e condizione tra il capo della famiglia, e quei che sono da lui diretti e governati, tra la potestà civile, ed i membri che compongono la città, tra persone di maggiore, o minore dignità, e simili. Or i doveri, che appartengono alla giustizia non possono essere i medesimi tra gli uomini considerati nello stato di uguale, e disuguale condizione; poichè tra quei di ugual condizione la misura della distribuzione, e comunione dell' utile dee esser quella del *tantundem*, o sia la misura aritmetica, che produce la perfetta uguaglianza. Tra quei poi di condizione e stato disuguale, la misura del giusto dee essere regolata geometricamente, o sia colla misura di proporzione a seconda del vario grido, e condizione di ciascuno. L'una, e l'altra maniera di distribuire produce il giusto, ed in conseguenza la uguaglianza, ma con diversa misura, a cagione che nel primo caso trattasi di soci di ugual condizione, e tra questi vale la misura aritmetica; nel secondo trattasi di soci di condizione disuguale, e perciò avrà luogo la misura geometrica.

Ciò supposto, l'assioma *alterum non laedere* ferisce i mutui doveri tra gli uomini soci di ugual condizione, tra i quali la comunicazione dell' utile deesi regolare colla misura aritmetica, affinchè l'uno non rimanga of-

feso dall' altro in minima parte, poichè trattandosi di persone di uguale condizione, il vero della distribuzione vuole la perfetta uguaglianza, e perciò ha luogo il precetto, *ne alter laedatur*. Questo genere di giustizia riguarda principalmente i mutui doveri nelle promesse, patti, convenzioni, e loro esatta osservanza, in cui ci dee concorrere l' ugual comodo, e vantaggio, in maniera, che niuno de' contraenti abbia meno dell' altro. E quantunque i contraenti saranno tra loro di condizione disuguale, pure le convenzioni richieggono mai sempre la perfetta uguaglianza per la ragione che qualora i contraenti patteggiano, debbonsi in quell' atto considerare, come uguali tra loro, poichè uguale è in essi loro la libertà di convenire, e di prestare, o non prestare il loro consenso; e dove trattasi di ugual libertà nel consentire, ivi avrà luogo la perfetta uguaglianza; e perciò in tal sorta di affari non si considera la condizione disuguale, ma soltanto la ugual libertà nel consentire, che costituisce la natura del patto. Inoltre tal precetto ha luogo in tutto ciò che può riguardare ogni sorta di offesa, o danno, che l' un socio cagioni all' altro, sia nell' onore, nella fama, nel mentire, ed in ogni genere d' ingiurie, e danni nelle cose materiali, nel corpo, nella vita, sia direttamente, o indirettamente, con violenza, o con inganno. In queste offese, e danni, precisa ogni considerazione delle leggi civili e positive, il dritto di natura quasi generalmente prescrive la uguaglianza per la riparazione, e reintegrazione; poichè questo dritto per lo più ci riconosce tutti soci di condizione uguale, e perciò la diversità di tali riparazioni a seconda della varia qualità di cose, e di persone, debbonsi ripetere dalle leggi delle società civili, e non dal dritto mero naturale.

Il terzo precetto *suum cuique tribuere* nasce altresì dal fonte di giustizia, che vuole *l'aequum bonum*, o sia il bene uguale a tutti i soci; ma perchè trattasi di persone di condizione disuguale, come tra padre, e figlio, tra maggiore, e minore d' età, e simili perciò i mu-

tui doveri debbonsi prestare colla misura di proporzione. Questo assioma adunque prescrive, che tra queste sorta di soci *suum cuique tribuatur* a seconda della loro disuguale condizione, cioè, che il padre, il marito prestino ai figli, alla moglie quei doveri, che saranno adattati alla loro condizione d'inferiori; ed all'incontro i figli, e la moglie prestino al padre, ed al marito quei doveri, che convengono alla condizione de' loro superiori a seconda de' gradi maggiori, o minori di superiorità. Quindi intendiamo la espressione diversa, che corre tra il secondo precetto *alterum non laedere*, che comanda la mutua perfetta uguaglianza, *ne alter laedatur*, ed il terzo precetto *suum cuique tribuere*, per cui ad ognuno dei soci si presta ciò che è suo, cioè, quel che è proprio, e conviene al carattere diverso di ciascun di loro. Se gl'interpreti del dritto romano avessero considerato la vera significazione di quella voce latina *suum*, che dinota realmente ciò che è proprio di ciascuno, non sarebbero incorsi in tante importune interpretazioni, e nel tempo stesso avrebbero indovinato la gran differenza, che corre tra il secondo, e terzo precetto. L'assioma adunque *suum cuique tribuere* avrà luogo altresì in tutto il resto delle tante varie condizioni di persone, che trovansi introdotte dalle umane istituzioni, e massime dalle società civili, come tra la pubblica potestà, o sia tra il principe, e sudditi, tra i magistrati, e cittadini, in somma tra tutti quei che sono decorati di qualche grado di superiorità relativa agli altri, onde nasce in conseguenza la diversità de' doveri tra loro. Per la stessa ragione l'uomo, come di gran lunga inferiore al suo supremo autore, è obbligato a prestare i suoi doveri di giustizia al sommo Dio che lo ha creato, lo conserva, e lo governa colla sua infinita beneficenza; ragion per cui Cicerone ammetteva una specie di società tra Dio, e gli uomini.

Ed ecco, come i tre precetti generali proposti dalla saviezza de'romani filosofi, benchè negletti da' nostri giureconsulti del genere umano, furono i tre veri assiomi

della dottrina scientifica delle leggi di natura, anzi della universal giureprudenza. Chiunque con occhio sereno vorrà guardare tutti i particolari precetti del dritto universale, sono sicuro, che non saprà trovare neppure uno anche minimo, che non si riferisca ad uno dei tre precetti generali. Il primo appartiene al genere della *onestà*, ed i due seguenti a quello della *giustizia*, che sono le due parti, di cui si compone la giureprudenza universale.

Io credo di aver adempito, per quanto vogliono le deboli mie forze, alla obbligazione propostami d'esporre un sistema sul dritto di natura in ragione di dottrina scientifica, tratto dalla naturale costituzione dell' uomo, con ricorrere all'unico fondamental principio d'ogni cognizione scientifica, ch'è il *vero*. Ho distinto poi le due parti principali di questa dottrina, che sono l'*onesto*, e il *giusto*; e finalmente ho proposto, sulla scorta della romana filosofia, i tre assiomi, cui debbonsi riferire tutti i particolari doveri. Mi rimane di trattare del dritto delle genti, e civile, che sarà la materia del seguente libro.

LIBRO III.

Del dritto delle genti, e civile.

Quanto si è detto finora sull' *onesto*, e sul *giusto* riguarda il sistema della moral disciplina considerata coll' aspetto di rigoroso esame di retta ragione. Ma perchè non si è trovato, nè si troverà giammai uomo nel mondo, il quale senza speciale aiuto divino possa pervenire alla perfezione di menare una vita intieramente uniforme alle leggi del vero, ed a' lumi di esatta ragione, moltomeno possiamo trovare unione d' uomini, popolo, repubblica, o nazione, che si regolasse colla legge severa dell' onesto, e del giusto. Quindi incontrandoci nella giureprudenza praticata da' popoli, e nazioni passate e presenti, finanche le più culte, riconosciamo in queste la gran diversità, che corre tra il codice delle leggi di natura, e quello delle repubbliche e nazioni. Una tale difformità di codici risveglia nuovamente l' attenzione del filosofo per rintracciarne l' origine, le cagioni, i principii, e le conseguenze. Sappiamo inoltre dalla storia, e dalla continua sperienza, che le leggi, ed i costumi delle nazioni variano tutto giorno a differenza di quelle di natura, che rimangono maisempre ferme, ed invariabili, e che dove più, e dove meno si allontanano dalla purità delle regole della natura. Non dobbiamo perciò maravigliarci, se la difformità di tali codici abbia prodotto diversità di nomi per distinguere la nozione dell' uno dall' altro, in manierachè il primo venisse distinto col nome di dritto di natura, ed il secondo col nome di dritto delle genti, e civile.

Ma quanto è facile d' imporre i nomi alle cose, altrettanto è difficile di penetrare colla mente l' intrinseca natura delle cose medesime. Ed eccoci nuovamen-

te in un' altra aperta guerra di sentimenti, forse molto più aspra della prima sulla nozione precisa di tal giureprudenza delle genti, e civile, sul di lei sistema, natura e principio, che stimolarono gl' ingegni più sublimi a non finir mai di contendere tra loro, anzi ad accendere semprepiù il calor della contesa. Nulladimeno, come abbiamo osservato nell' esame del dritto di natura, tutte le dissensioni, massime nelle materie dottrinali, nascono principalmente da tre capi, cioè dalla poca accuratezza nel designare le precise nozioni delle cose, dallo stabilire le basi fondamentali della dottrina, e dalla poca esattezza del raziocinio: che sono per l'appunto le vere cagioni della confusione, e perturbazione di sentimenti anche in questo argomento del dritto delle nazioni, come vedremo nel corso di questo libro.

CAPO I.

Esame de' sentimenti de' scrittori sulla nozione, e natura del dritto delle genti.

Cominciaremo dal dritto delle genti, ed a suo luogo esamineremo particolarmente la natura del dritto civile. Tutte le opinioni de' scrittori sulla natura del dritto delle genti si possono con verità ridurre a due opposti sentimenti: dell' uno ne fu autore Grozio, dell'altro Tommaso Hobbes. Grozio, come più dotto e più versato di tutti nella erudizione e nella storia delle nazioni conobbe troppo chiaramente, che il fondamento del dritto delle genti non potea ripetersi da quello del dritto di natura. Imperciocchè o si riguardino le tante, e sì varie istituzioni umane che sono fuori del centro della ragione mera naturale, o le origini di tali umane istituzioni co' loro progressi e cambiamenti, non vi è ragione, per cui l' uno e l' altro si possa comprendere in uno stesso universal principio. Distinse perciò Grozio il dritto delle genti dal dritto di natura, in quantochè questo riconosce per legislatrice la retta ragione, e quello l'arbitraria istituzione degli uomini. Fin qui Grozio non solamente non si rese degno della minima riprensione, anzichè gli scrittori posteriori a lui, avrebbero dovuto adottare un tal sentimento incontrastabile per se stesso.

Ma nell'aver poi Grozio voluto stabilire il principio della obbligazione di questo dritto, ricorse ad un' ipotesi immaginaria, la quale non senza ragione incontrò la disapprovazione quasi universale. Sull' esempio del dritto particolare di qualche nazione credette di poter affermare, che siccome il dritto di una particolare repubblica nasce dalla ragione della pubblica utilità di quel popolo, così la giureprudenza trovata uniforme presso tutte o molte nazioni dovette nascere da idea di utilità comune spiegata col di loro consenso, e da questo comune consenti-

mento egli deriva la ragion della *obbligazione* del dritto delle genti : *ius gentium est* (dic' egli (a)) *quod gentium omnium , aut multarum voluntate vim obligandi accepit.*

Per questa nozione groziana del dritto delle genti montarono in tanta collera gli scrittori, che non sapendosi persuadere, come potesse nascere un dritto di tutte o di molte nazioni per ragione di comun consentimento, e molto meno potendosi intendere, come il consenso di molte o tutte le nazioni potesse produrre forza di obbligazione, non solamente ripudiarono un tal sistema, ma trascorsero fino a predicarlo per un *mostro groziano.*

Tommaso Hobbes, il quale, come dicemmo, col *suo ius omnium in omnia* avea preteso di spogliare il cuore umano da ogni principio di umanità, non seppe poi in altra maniera consentire con se stesso, che con far derivare le leggi di natura dai patti, e convenzioni umane. E poichè per leggi di natura egli intese le stesse convenzioni degli uomini da cui Grozio avea derivato il dritto delle genti, non riconobbe perciò altra differenza tra il dritto di natura, e questo delle genti, se non quella che può riguardare il numero delle persone più o meno venute in società tra loro. Divide adunque la sua *legge di natura* in quella che riguarda gli uomini particolari, ed in quella che appartiene alle repubbliche, e nazioni, ed in tutte e due riconosce lo stesso principio. *Lex naturalis* (dic' egli (b)) *dividi potest* IN NATURALEM HOMINUM, *quae sola obtinuit dici lex naturae, et* NATURALEM CIVITATUM, *quae dici potest lex gentium, vulgo autem ius gentium appellatur. Praecepta utriusque eadem sunt; sed quia civitates semel institutae induunt proprietates hominum personales, lex, quam loquentes de hominum singulorum officio, naturalem dicimus, applicata totis civitatibus, nationibus, sive gentibus, vo-*

(a) De iure belli, et pacis lib. 1. cap. 1. S. 14.
(b) De cive, cap. 14. S. 4.

catur ius gentium. Et quae legis et iuris NATURALIS *elementa hactenus tradita sunt, translata ad civitates, et gentes integras pro legum,et iuris gentium elementis sumi possunt.* Tutte le leggi, secondo Hobbes, riconoscono uno stesso principio di patti e convenzioni, nè trova egli altra distinzione tra il dritto di natura, e delle genti, che di puro nome; poichè considerandosi gli uomini come particolari, si diranno leggi naturali, ma queste stesse leggi *applicate*, com' egli dice, alle città, e nazioni tutte si chiameranno leggi delle genti.

Samuele Pufendorf, il quale si era prima studiato di confutare i principii d'Hobbes sul dritto mero di natura, quanto a quello delle genti si vide in mezzo a' due sentimenti così opposti tra loro, che non davano luogo a prendere un sentimento mezzano. Conobbe da una parte l' insussistenza di quel consenso, in cui Grozio fondava la obbligazione del dritto delle genti, e non trovando dall' altra la maniera di stabilirne il principio, cadde quasi senza accorgersene in braccia di quel medesimo Hobbes, da cui si era guardato nel dritto di natura. Egli certamente non si avvide, che seguitando le orme di Hobbes sul dritto delle genti si mise nel rischio non poterlo sconoscere sul dritto di natura; e pure avrebbe dovuto guardarsi dalle insidie hobbesiane, perchè sapea, che Hobbes era stato più valente di lui in dialettica, in manierachè i di lui seguaci avrebbero potuto obbligarlo a disdirsi sul resto, e trascinarlo nella scuola del loro maestro. Intanto la maggior parte degli scrittori posteriori a Pufendorf insultando semprepiù contro quel disgraziato *consenso* groziano, nè dandosi altra pena su questo argomento, si arrolarono tutti sotto la bandiera hobbesiana, e non mancò fino chi pretese di autorizzare un tal sentimento, come una *recepta sententia* nel foro della giureprudenza universale.

Pretendono adunque che, bandito affatto il dritto delle genti, come distinto da quello di natura, l' universale giureprudenza si divida soltanto in *naturale* propria degli uomini in particolare, e *civile*, che riguarda quel-

la parte di costumi , e leggi ordinate al particolar governo di qualche repubblica. Ed a questa *civile* adattano quasi per grazia il nome di dritto delle genti , qualora molte , o tutte le nazioni convenissero nelle stesse leggi civili. Aggiungono , che una tale uniformazione di leggi non debba riconoscere un principio diverso da quello del dritto civile medesimo , e solamente per distinguer queste con un nome particolare da quelle, che rimanessero proprie di. qualche repubblica , queste si chiamino mere *civili* , e quelle si diranno delle *genti* , come abbracciate da molte , o tutte le nazioni. Ed ecco la somma del ricevuto sentimento sul dritto delle genti.

Or quanto al detto di Grozio nell'aver distinto l'indole delle leggi naturali da quelle delle genti , io non so comprendere , con qual coraggio possa impugnarsi una verità così manifesta , che cel dimostra il fatto medesimo. Non si può negare , che fin dalla più remota antichità gli uomini abbiano introdotto molti costumi, che per niun conto possano riferirsi al dritto mero naturale, come le guerre , la schiavitù , le manumissioni , e sopra tutto il dominio privativo , o sia la proprietà de' beni unita al dritto di trasferirgli ad altri , che poi ha cagionato quell' ineguaglianza , che scorgiamo nelle società civili. La natura non ammette , che il puro uso delle cose comuni a tutti , e non un dritto privativo , ed assoluto di proprietà , come gli uomini l' hanno introdotto per conservare alla meglio la pace tra loro , e per consigliare ai maggiori comodi della vita. Inoltre il dritto della patria potestà prescritto dalla legge di natura è troppo diverso da quello , che i padri di famiglia stabilirono fin dagli antichissimi tempi , come ci assicura la storia , le di cui reliquie le troviamo ancora in molte nazioni. I dritti dei padroni verso i loro schiavi , le manumissioni , i vari costumi introdotti nell' uso della guerra , ed altre simili istituzioni umane non si possono ascrivere a' dettami d' una esatta, e retta ragione , che formano il codice delle leggi naturali. Grozio adunque ebbe ragione nel distinguere l' onesto , ed il giusto di natura da' costumi , e

leggi introdotte dall' arbitrio umano, per non confondere i principii, ed i confini dell' uno e dell' altro dritto, come l' han confuso gli scrittori posteriori nell' adattare al dritto di natura quei costumi che nacquero dalla umana istituzione. Che poi Grozio non dovea ripetere il principio della obbligazione di tali istituzioni dal *consenso* delle nazioni, ma piuttosto dall' arbitrio particolare degli uomini medesimi, come diremo, ciò non dovea indurre gli scrittori a negare il dritto delle genti, come distinto da quello di natura. Nè perchè il consenso groziano non potea produrre forza di obbligazione, ne seguiva il doversi bandire la distinzione tra i due codici di leggi pur troppo diversi tra loro, quanto sono diversi i principii dell' uno e dell' altro, cioè *ragione*, *ed autorità de' legislatori*.

Ma ci conviene di esaminare più da vicino i loro detti. Tutto il loro sistema si riduce a formare due soli distinti codici di leggi, l' uno per le *naturali*, l' altro per le *civili*, quali trovandosi uniformi presso molte, o tutte le nazioni avranno nome di dritto delle genti. Ma quì noi c' incontriamo in un grande equivoco di parole; poichè essi apprendono per dritto delle genti le medesime leggi civili trovate uniformi presso molte nazioni contro la vera significazione del *ius gentium*, che noi abbiamo adottato dai latini. Sotto il nome di *ius gentium* i Romani intesero propriamente quegli antichissimi stabilimenti introdotti nello stato di famiglie prima della istituzione delle città e società civili, come ce lo manifestano costantemente non meno i giureconsulti, che gli scrittori latini, allorchè ci parlano del *ius gentium* antichissimo anteriore, e distinto dal loro dritto romano. La voce *gens* nella sua originaria significazione latina dinota *famiglia*, e quantunque nei tempi posteriori si fosse anche adattata a significare le nazioni, nulladimeno presso i giureconsulti, e scrittori di purità latina la espressione di *ius gentium* ha ritenuto maisempre la significazione di costumi introdotti dagli uomini nello stato di famiglie anteriormente alla istituzione delle società ci-

vili. Livio tra gli altri parlando dei dritti degli auspicii, dei sacri, e particolarmente del dritto del connubio, che nei primi secoli di Roma i patrizi ricusarono di comunicare al ceto della plebe, gli chiama col nome di *iura gentium*, cioè dritti antichissimi di famiglie, che i patrizi pretendevano di godere in esclusione dei plebei (a), come lungamente ho dimostrato nell' opera dell' *origine e progressi del cittadino*, *e del governo civile di Roma.*

All' incontro non possiamo negare, che le società di famiglie sono state anteriori alle civili; e che perciò tali padri, come tanti monarchi, stabilissero colla loro autorità quei costumi, e quelle leggi, che occorrevano per regolare, e sostenere la loro sovranità sulle famiglie. Questi sono per l'appunto quei stabilimenti delle *genti*, dei quali i capi più essenziali trasportati coll' andar del tempo anche nelle costituzioni delle società civili, trovansi per lo più uniformi nelle nazioni: tali sono per ragion d' esempio l'introduzione del dominio privativo dei beni per mezzo della occupazione, e custodia delle terre occupate, le permutazioni, le severe leggi della potestà patria, l'autorità dispotica sopra i loro nimici, ond'ebbero origine la schiavitù, e le manumissioni, le successioni dei beni a pro della famiglia, da cui poi nacquero nelle società civili le successioni testamentarie, i costumi di onorare i loro defonti, i riti dei matrimoni, e simili. Quando poi tali padri di famiglia si unirono in società civile, allora quegli stessi costumi, che aveano seco trasportato dallo stato di famiglia, cominciarono a poco a poco a ricevere qualche variazione, e cambiamento adattato alla forma del governo, ed a riformarsi col mezzo dei maggiori lumi che andavano acquistando di tempo in tempo colla introduzione delle cognizioni più pure, e più spogliate dalla grossolana ignoranza. Ed ecco come le umane istituzioni, cominciate a nascere materiali e rozze nello stato delle famiglie, diven-

---

(a) Tito Livio lib. 4. cap. 1. lib. 7. cap. 6. lib. 10 cap. 7.

nero nelle società civili i fonti del dritto delle città, e nazioni, dove coll' andar del tempo, e coll' acquisto sempre più d' idee più pure riceverono varie modificazioni, le quali finalmente nelle più colte nazioni formarono quel corpo di leggi, che noi dobbiamo chiamare civili.

Questo breve racconto del nascimento, e progressi dei costumi, e leggi formate dall' arbitrio umano, e comprovatoci da' monumenti, e dalla storia greca, e romana, di cui abbiamo le memorie più sicure, ci basta per ora per dimostrare a' nostri scrittori la notabile differenza, che corre tra i tre codici di dritti, *naturale*, delle *genti*, e *civile*. Essi certamente nel distingnere soltanto le due sorta di leggi di natura, e civili, saltarono, come suol dirsi, da un mondo all' altro senza riflettere alle origini, e progressi delle umane vicende. Se prima non si fosse formato il governo monarchico de' padri di famiglia, non si sarebbe potuto stabilire quello della potestà civile; perchè le cose tutte corrono dentro un certo ordine, per cui si passa da una cosa all' altra per gradi, e non mai per salto, se non sia talvolta per qualche contingenza straordinaria, come avviene, qualora qualche nazione culta vada colla forza ad impadronirsi delle terre occupate dagli uomini che vivono nello stato di famiglia. Or per passare colle vie ordinarie dallo stato di famiglia allo stato civile dovette correrci tanto tempo, quanto bastava per formarsi un' infinità di occasioni, che mettessero i padri di famiglia nella precisa necessità di abbandonare la loro sovranità per sottoporsi alla potestà pubblica. E questa è per l' appunto quella età del mondo, in cui nacque il codice del dritto delle genti, distinto da quello di natura, come nato da principii diversi da quel che ci detta il rigore della retta ragione, e distinto dal civile formato di tante *modificazioni*, *aggiunzioni*, *e detrazioni* di quello di natura insieme, e delle genti, come ciò si dimostrerà più chiaramente appresso.

Se poi vorranno chiamare dritto anche delle genti, allorchè molte nazioni abbracciano uno stesso codice di

leggi civili, e che propriamente si dovrebbe dire *dritto comune*, io non gli contrasto la improprietà del nome, ma questa comunione di dritto, come è accaduto al dritto romano abbracciato da molte nazioni è tutta aliena dal nostro argomento; perchè qui si tratta solamente di stabilire, e distinguere la natura de' vari codici, e non l'uso più o meno, che ne facciano le nazioni. A quei finalmente, a cui è piaciuto di nominare *dritto delle genti* quei costumi vicendevoli, che s'introducono tra nazioni, e nazioni, o per espresse, o per tacite convenzioni, neppure intendo di opporgli l'impropria denominazione; ma tali dritti delle genti appresi da costoro in un senso tutto differente da quello che noi abbiamo da' latini, non ha che fare colla materia, di cui stiamo trattando.

CAPO II.

Del principio fondamentale del dritto delle genti, sua definizione, ed origine.

Da quanto abbiamo osservato sulla vera nozione del dritto delle genti, comprendiamo facilmente, che il principio fondamentale di questo codice di leggi si ha da ripetere dall' autorevole volontà degli antichissimi padri di famiglia, che furono nel mondo i primi legislatori umani nell' introdurre quei costumi, e leggi, che gli sembravano più opportune pel governo delle loro famiglie. Due, come dicemmo, sono i fonti del dritto universale, *ragione*, *ed autorità*; quella ci detta le regole della nostra condotta colla esatta bilancia dell' onesto, e del giusto; questa ci prescrive le leggi colla forza dell' autorità; e quantunque i legislatori umani nel prescrivere le leggi facciano uso della loro intelligenza, pure perchè sono soggetti ad essere ingannati dagli affetti e dalla ignoranza, siamo perciò obbligati ripetere questa sorta di legislazione dal comando autorevole de' legislatori per distinguerla dalla esatta legislazione della natura.

Questo dritto si può definire, che sia un *codice di costumi*, *e leggi di mera istituzione umana*, *trovata uniforme in tutte le nazioni.* Dico costumi, e leggi di *umana istituzione* per distinguerlo dal dritto di natura; poichè questo è fondato sul *vero*, ed in conseguenza le sue leggi sono immutabili; quello ch' è nato dall' *arbitrio*, ed autorità degli uomini è soggetto a variazione, e cambiamento. Or quanto sono diversi tra loro *ragione* ed *arbitrio*; *immutabilità e variazione*, tanto debbono esser diversi i principii, e le conseguenze tra l' uno, e l'altro dritto. Dico finalmente, che tali *umane istituzioni siensi trovate uniformi presso tutte le nazioni*, per distinguere le istituzioni mere civili, o sia delle particolari repubbliche da quelle, che vantano lo loro origine

dall' antichissimo dritto delle genti. Quelle, come adattate alle varie forme dei governi civili, ed all' indole particolare di ciascuna nazione, si riconoscono perciò varie tra loro: queste, che quanto ai capi generali nacquero da *uniformità d' idee* de' primi legislatori del genere umano, trovansi perciò uniformi anche presso le nazioni, che si formarono indipendenti, e sconosciute l' una dall' altra. Tali sono quelle istituzioni accennate di sopra, cioè la distinzione de' beni tra famiglia e famiglia, il dominio privativo de' medesimi, le permutazioni, la potestà patria, la signoria di ridurre i vinti nella schiavitù, il dritto a' padroni di dargli la libertà a seconda del loro arbitrio, le successioni intestate, il culto religioso, i riti nelle nozze, l' introduzione della guerra, e della pace. Queste ed altre simili antichissime istituzioni, come dissi, quanto a' capi generali le abbiamo trovate uniformi in tutte le nazioni, di cui vi è memoria, e nelle altre ancora, che si sono scoperte, e che tutto giorno si vanno scoprendo.

In fatti non vi è storico dell' antichità o viaggiatore dotato del senso comune, che non ci attesti tali capi generali di umane istituzioni trovate in tutte uniformi per qualunque variazione di clima, o di governo. Io qui non intendo parlare di quelle particolari varietà di costumi, che possano incontrarsi tra le nazioni, e che nascono dalle varie occasioni e circostanze, perchè queste non variano il genere della istituzione medesima. So bene, che i dritti, per esempio di proprietà, di potestà patria, di schiavitù, di successioni, di nozze ec. trovansi dove più, e dove meno, dove in un modo, e dove in un altro; ma queste variazioni non cambiano la sostanza, o sia il capo generico della istituzione medesima. So ancora la gran distanza, che corre riguardo a tali costumi tra nazioni più o meno culte, e che le rozze ed inculte coll' acquisto delle maggiori cognizioni siensi di tempo in tempo sempre più avvicinate alla equità naturale; ma nel trattare delle antichissime umane istituzioni trovate uniformi in tutte le nazioni dobbiamo riguardare i costu-

mi originari, e primitivi, nei quali trovaremo certamente quella uniformità, che è il soggetto del nostro argomento.

Gli scrittori, che non vollero riconoscere il dritto delle genti, come distinto dal naturale e civile, non seppero come rispondere a Grozio sull'articolo della uniformità di costumi, sovra di cui Grozio stabilisce il dritto delle genti. Tra gli altri Samuele Pufendorf (a) non sapendo come sbrigarsi da tal difficoltà, e non potendo negare questa uniformità di costumi, vergognosamente ricorse al caso, ed all' azzardo, dicendo, *che quei legislatori si erano per azzardo trovati uniformi a comandare, o proibire le medesime cose.* Io non so, come un filosofo, e giureconsulto, quale era Pufendorf, per l' impegno di contrastare a Grozio lo stabilimento di questo dritto, abbia avuto il coraggio di attribuire tale uniformità di costumi all'azzardo! Il volgo chiama caso, ed azzardo tutto ciò che avviene, senzachè egli intenda la cagione della cosa accaduta, ma il filosofo distingue ciò che è nascosto alla umana intelligenza da ciò che si ignora per difetto di meditazione. Se egli credeva, che la cagione di tale uniformità di costumi fosse superiore al nostro intendere, dovea dichiararsene ignorante, ma se egli credette di essere la nostra mente suscettibile di tal cognizione, come sembra di aver inteso, egli certamente si dimenticò della obbligazione del filosofo nel riferire al caso ciò che meritava la sua spiegazione. Ma, come dissi, l'impegno di sostenere una opinione mal appresa, non lo fece accorgere della improprietà del suo detto.

Ed eccoci al terzo articolo di questo capo, che ci chiama ad investigare le cagioni di tale uniformità di costumi, ed in conseguenza a proporre le vere origini del dritto delle genti. Questo argomento richiederebbe un

---

(a) Droit de la nature, et des gens, liv. 2. chap. 3. §. 23.

lungo esame sulle origini o progressi delle società umane, e governi politici delle nazioni per intendere appieno, come, e da quali principii nascessero tali regolamenti e costumi uniformi nelle società di famiglia, che furono le prime a formarsi; e come di tempo in tempo ricevettero variazione e cambiamento nelle varie forme delle società civili. Nulladimeno per non deviare dal nostro soggetto, ci contentaremo di proporne gli elementi, per quanto può bastare al nostro proposito, riserbandoci in altra occasione di trattare più diffusamente di così vasta materia.

Propongasi in primo luogo, che altro è l'uomo, qual dovrebbe essere, e quale si considera dal filosofo, cioè sciolto da ogni pernicioso corporeo affetto, e sotto lo assoluto governo di esatta ragione: altro è l'uomo, qual' è stato, e quale sarà, cioè facile, e debole a cadere nell' inganno de' sensi, e nella maggiore, o minore ignoranza del vero suo essere; perciò la regola della umana condotta deesi considerare in due aspetti, e come parto di limpido umano cuore diretto dalla intelligenza del *vero morale*, e questo sarà il dritto di natura, che ci porta al vero bene ed alla vera felicità, o come parto del cuore umano immerso più o meno ne' propri affetti, e nella ignoranza della sua natura, e questo ha dato origine alle umane istituzioni, che noi comprendiamo sotto il nome di dritto delle genti. Diciamo in secondo luogo, che nel richiamare tali istituzioni alla loro origine, intendiamo di parlare soltanto delle società, e nazioni, che diconsi gentilesche, e non già della nazione ebrea, la quale secondo l' autorità della storia sacra venne assistita dalla espressa legislazione divina; poichè la nostra idea è di investigare le origini di quei costumi, che l' uman genere si ha formato colle proprie sue idee, e coll' arbitrario suo volere.

Ciò supposto, se vogliamo dare una occhiata ai monumenti, che abbiamo dalla storia degli antichissimi popoli gentili, troviamo una costante tradizione attestataci da tutti gli scrittori, filosofi, oratori, e poeti, così gre-

ci, che latini, cominciando da Omero in giù (a), cioè che i primi antichissimi uomini, onde poi trassero l' origine le prime società di famiglia, menavano vita vaga, e ferina, dispersi tra le selve, e tra le fiere senza uso di linguaggio, e senza certo concubito. *Quis vestrum iudices* (scrive trà gli altri Cicerone (b)) *ignorat, ita naturam rerum tulisse, ut quodam tempore homines nondum, neque naturali, neque çivili iure descripto, fusi per agros, ac dispersi vagarentur, tantumque haberent, quantum manu, ac viribus per caedem, ac vulnera, aut eripere, aut retinere potuissent?* Ed altrove (c): *Nam fuit quoddam tempus, quum in agris homines passim bestiarum more vagabantur, et sibi victu ferino vitam propagabant, nec rationi animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant. Nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur. Nemo nuptias viderat legitimas. non certos quisquam inspexerat liberos, non ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. Ita propter errorem, atque inscitiam caeca, ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur perniciosissimis satellitibus* (d).

(a) Vedi l' autore *de l' origine de loix des arts, et des sciences, et de leurs progres chez les anciennes peuples: a Paris* 1758. tom. 1. pag. 3. 4.

(b) Pro Publio Sextio cap. 41.

(c) De inventione Rhetorica lib. 1. cap. 1.

(d) *Ita homines ab initio constituti sparsim vagabantur habitabantque; nam urbes nondum construxerant. Ergo a feris, quum imbecilliores essent, passim laniabantur.* Platone in Protagoras. *Nam hoc modo fusi per agros et dispersi primis illis temporibus vitam colebant.* Aristotele de Republica lib. 1 cap. 2. *Multae autem sunt nationes quae ad necandos homines, et ad vescendum carnibus humanis sunt faciles, ac proclives, quemadmodum ex iis populi, qui pontum accolunt, Achei, et Æniochi; atque ex gentibus mediterraneis aliae nonnullae partim si-*

Dice Cicerone *quis ignorat* per farci sapere, che tal tradizione era così sicura e costante, che non vi era luogo da dubitarne.

In un piccolo saggio di quest' opera da me pubblicato molti anni sono, avendo io adottato questa costante tradizione, come attestataci dalla storia profana, piacque ad un teologo di farmi sapere, che questo mio detto gli avea fatto scandalo, e maraviglia, come contrario alla di lui teologia, la quale non poteva ammettere, che gli uomini avessero un tempo menato vita vaga, e ferina: dicendomi inoltre che tal tradizione a riserba di qualche poeta, che l' avea attestata, e che doveasi riputare per favola, non era vero, che venisse comprovata dagli altri scrittori gentili. Gli risposi con porgli sotto gli occhi le tante testimonianze di scrittori di ogni genere con avvertirlo nel tempo stesso, che i poeti non sempre sono obbligati di scriver favole, e finalmente, che questo era un articolo di *fatto*, ed i fatti si possono soltanto contrastare con altri fatti contrari, e non colla di lui teologia. Convinto il buon teologo di tale universale tradizione, mi replicò che gli scrittori gentili non meritavano fede, perchè non poteano, nè doveano sapere gli antichissimi costumi degli uomini, e molto meno le origini delle stesse loro nazioni, tantopiù, che egli era sicuro di smentirgli col mezzo dell' autorita de' sacri libri. Si mise perciò di proposito a scrivere su tale argomento, lusingandosi di poter provare il contrario a forza di estranee, inutili, e sofistiche illazioni solite della sua maniera di pensare, e di scrivere. La stravaganza delle sue illazioni mi eccitò la curiosità di leggere su questo articolo i migliori interpreti, padri, e dottori della chiesa, e rimasi sorpreso in pensando, che il mio teologo si era azzarda-

---

militer, atque hae vivunt, partim deterius, atque immanius, quae ad latrocinandum quidem factae sunt natura. Aristotele de republica lib. 8. cap. 4.

to contro ogni regola teologica di interpetrare la storia sacra tutto all'opposto di quanto ci hanno lasciato scritto tali interpreti, e dottori dalla chiesa approvati, i quali non solamente addottarono la tradizione dello stato barbaro e ferino degli antichissimi popoli gentileschi, anzichè si avvalsero espressamente di tale tradizione, come uno de' più gravi argomenti per confutare il gentilesimo. Egli è qui inutile di trascrivere tutti i luoghi dei padri e dottori della chiesa, in cui essi compiangono lo stato barbaro, e ferino dell' antichità gentilesca, perchè mi obbligarebbero di deviare dal mio proposito. Mi contenterò di trascriverne qualcuno solamente nelle note per non interrompere il filo del nostro soggetto, potendo il nostro novello interprete saziarsene nei loro fonti, da cui apprenderà i pericoli che s' incontrano, allorchè siamo facili a fidarci delle nostre forze (a).

(a) S. Gian Crisostomo *lib. 2. ad Stagirium* ragionando delle miserie umane, richiama un tal argomento fino dalle prime etadi del mondo, e particolarmente da quella di Noè in poi, deplorando lo stato eslegge, e ferino di quei uomini empii non meno del tempo immediato al diluvio, che nella età di Abramo, afferma, che tutti della età di Noè, *feris omnibus immaniores erant.* Parlando poi della età di Abramo scrive, che la moltitudine di tali uomini empii era *veluti corpus in multa membra concisum, ita hominum genus disgregatum erat, hostesque ex hostibus iustus ille* (cioè Abramo) *mutare in die cogebatur, etiam antequam priores effugeret, rursus in alios incidens cum alibi quidem plurimorum dominatus, alibi nullus dominationis ordo servaretur.*

Lo stesso s. Dottore, hom. 5. epistola ad Titum: *ante adventum Christi*, dic' egli, *nihil erat humana feritate deterius; omnes quippe adversus se invicem velut inimici et hostes fatalia inter se exercebant odia; filias mactabant parentes, atque in ipsa viscera sua per suam*

Proseguendo le nostre ricerche sulla origine, e progressi degli umani costumi, diciamo, che venendoci confermato lo stato eslegge, e ferino degli antichissimi uomini del gentilesimo non meno dagli scrittori gentili, che da' padri, e dottori della chiesa, dobbiamo riflette-

---

insaniam ferebatur: nihil tam firmum erat, ac stabile, non naturalis conscripta lex arcendis sceleribus quicquam habebat momenti, sed perversa erant omnia. Ubique servabant adulteria, caedes, et si quid gravius dici, et excogitari potest: furta virtutis habebantur loco . . . . Dicam aliquid ex illius temporis historia: Androgenes quidam Minois filius cum Athenas profectus esset, atque in luctaminis contentione vicisset, exsolvit poenas, et interemptus est. Apollo igitur malum maiore malo curare pergens, hic septem pueros pro eo adduci iussit, ac perimi. Quid hac tirannide gravius? Quid ea immanitate dici potest acerbius? At si quis illorum cuncta persequi velit, inveniet illos in ipsam naturam impie fuisse contumeliosos. Et cum tantis morum tenebris totus orbis obsitus esset, nemo contra ferebat leges, nemo prohibebat etc.

S. Basilio il grande nella epistola 325 entrando a ragionare dei Magusei, popoli che si vogliono dagl' interpreti nominati da Mosè nel capo 10. del Genesi, scrive così: *Gens autem illa Magusaeorum frequens est in his locis apud nos per cunctas propemodum civitates dispalata, colonis hinc iam dudum Babylone traductis. Moribus vivunt, et utuntur isti peculiaribus cum ceteris mortalibus impermixti: sermones cum illis instituere aliquos prorsus impossibile quid videtur esse; quandoquidem captivati sunt a diabulo, et ad eius voluntatem servitute mancipati, libris non utuntur ullis, non disciplinarum informatoribus; sed sine ratione moribus innutriti sunt, quos filius a patre per successionem traditos impiissimos accipit . . . nuptiis illegitimis ad insaniam dant operam.*

re, che scossi poi tal sorta d' uomini da varie contingenze, e necessità della vita a fissare lor sede, naturalmente dovette avvenire l' introduzione di cominciare a celebrare i concubiti con certe, e determinate donne; ed in conseguenza si vennero così a stabilire i primi rudimenti delle famiglie. Formatasi la società di famiglia, ecco, che il padre, come il più atto a diriggerla, a so-

---

S. Cirillo lib. 4. contra Iulianum: *Chaldaeos ferunt matres ducere uxores, et in sorores insanire, et turpissime quaeque facere nemine redarguente.* Indi rimproverando Giuliano, che nominava i Dei dei gentili per buoni scrive: *bonos, obsecro, Deos et praesides tibi, et tecum sentientibus datos esse dicis? Qualesnam, et quibus praesidentes gentibus? Num Tauricam habitantibus Chersonesum, et Scytis, crudelissimisque aliis barbaris, qui mansuetudinem, et placiditatem nihil faciunt, appretiant autem gravem iram, et impotentiam animi, prophanosque alios mores insuper, et gloriam putant homicidium? Num Persas curant, quibus honestum, et dignum est, nuptias cum matribus habere?*

S. Athanasio de incarnatione: *quanta cumque esset Dei bonitas, homines tamen . . . pluribus adhuc malis sceleribusque sese ingurgitabant, adeout iam amplius rationales non viderentur, sed bruti ex moribus, irrationalesque censerentur.*

S. Girolamo lib. 2. adversus Iovinianum: *quid loquar de ceteris nationibus, cum ipse adolescentulus in Gallia viderim, Atticotos gentem Brittanicam humanis vesci carnibus, et cum per sylvas porcorum greges, et armentorum, pecudumque reperiant, pastorum natos, et foeminarum pupillas solere abscindere, et has solas ciborum delicias arbitrari? Scotorum natio uxores proprias non habet, sed ut cuique libitum fuerit, pecudum more lasciviunt. Persae, Medi, Indi, et Aetiopes regna non modica, et romano regno paria, cum matribus, et aviis, cum filiabus, et neptibus copulantur. Mas-*

stentarla, ed a difenderla, divenne il legislatore di tutto ciò che potesse riguardare la cura e il regolamento delle persone a lui soggette. Le stesse, o simili occasioni avendo obbligato altri uomini esleggi ad abbandonare la vita errante, ed a fermarsi colle loro donne in altri siti, che gli sembravano più opportuni, fu cagio-

---

sagetae, *et Derbices miserrimos putant*, *qui aegrotatione moriantur*, *et parentes*, *cognatos*, *propinquos cum ad senectam venerint*, *iugulatos devorant*, *rectius esse ducentes*, *ut a se potius*, *quam a vermibus comedantur. Tibareni*, *quas dilexerunt*, *senes suspendunt in patibulis. Hircani volucribus*, *et canibus semivivos proiiciunt. Caspii iisdem bestiis mortuos. Scitae eos*, *qui a defunctis amati sunt*, *vivos infodiunt cum ossibus mortuorum. Bactri canibus ad hoc ipsum nutritis obiiciunt senes etc.*

Eusebio Cesariense, il quale ebbe maggior occasione di ragionare della origine delle nazioni gentilesche nei suoi eruditissimi libri *de praeparatione et demonstratione evangelica*, si diffonde più di tutti nell'attestarci questo stato eslegge, e ferino; ma per non rendermi noioso col trascrivere tutti i luoghi, in cui lungamente ne parla, mi contenterò di citargli soltanto. *De praeparatione evangelica lib.* 2 *cap.* 5 *e cap.* 7, *lib.* 6 *cap.* 10, *lib.* 7 *cap.* 2 *de demonstratione evangelica* nella prefazione del *lib.* 8 finalmente nella opera della storia ecclesiastica, *lib.* 1 *cap.* 2, ed in tutti questi luoghi avrà campo il nostro teologo di divertirsi; che se mai vorrà persistere nella voglia di contendere, sarà obbligato d'intimare una guerra generale contro il senso comune degli scrittori, contro Eusebio Cesariense.

Tralascio altresì le infinite testimonianze di tale stato ferino, in cui trovansi anche oggi moltissimi popoli, pur troppo noto a chiunque si diletta di leggere la storia dei tempi nostri.

ne, che lo stato delle famiglie si andasse moltiplicando in varie parti, dove prima, e dove dopo. Dalla moltiplicazione, e vicinanza delle società di famiglia non mancarono altre contingenze ed occasioni, per cui molti padri di famiglia o per resistere all' estere, o interne violenze, discordie, e sedizioni, furono costretti di riunirsi tra loro con formarsi le prime società civili, onde derivarono le nazioni gentilesche, le quali non per altra ragione ritennero il nome di *gentili*, se non perchè riconoscevano la loro origine dalle società primitive di *famiglie*; ragion, per cui, come dicemmo, la voce *gens* presso i latini rimase a significare la famiglia. Queste finalmente unitesi in maggiore o minor numero a cagione di altre umane vicende formarono coll' andar del tempo le repubbliche, i regni, e le più numerose nazioni.

Da queste origini, e progressi di società di famiglie, e civili facilmente possiamo altresì comprendere l' ordinario corso dei costumi introdotti presso le nazioni; e la maniera, come le prime società cominciassero con costumi, e leggi barbare, rozze, e piene di materialismo, per quanto ce ne assicurano i monumenti greci, e romani, di cui ne abbiamo le memorie più fedeli; e come poi di tempo in tempo si andassero spogliando della rozzezza, e materialità d' idee coll' accostarsi di mano in mano alla equità civile, e naturale, per cui finalmente divennero nazioni colte. Egli è chiaro che passando gli uomini dallo stato eslegge, e ferino in quello di società di famiglia, spiegassero regolamenti uniformi alle loro idee grossolane, e materiali, come ce 'l descrive la storia; poichè per naturalezza di cose umane non mai si passa di salto da uno stato all'altro opposto, ma a poco a poco, e di grado in grado. Sappiamo inoltre, che molti barbari costumi nati nelle società di famiglie si conservarono per lungo tempo nelle nazioni, come fu il dritto *vitae et necis* de' padri verso de' propri figli, e molto più le barbare leggi dei padroni verso de' loro schiavi, che si osservarono massime in Roma per molti secoli, e che poi di tempo in tem-

po, e di grado in grado si andarono moderando colla introduzione delle cognizioni filosofiche. Di simil natura furono in uso per molti secoli presso i Romani i dritti degli auspicii, del connubio, delle magistrature, tutti privativi dei soli patrizi in esclusione del ceto plebeo, e che si annoveravano tra i dritti propri di famiglie, che diceansi *iura gentium*, quanto a dire dritti introdotti fin dai tempi delle società di famiglie, come abbiamo dimostrato nella nostra opera citata di sopra.

Questo natural corso delle società umane, che forma per così dire la vita dell'uman genere, si può paragonare col corso delle idee, che osserviamo nelle varie etadi della vita d' ogni uomo in particolare. Cominciano i fanciulli a spiegare le loro idee tutte materiali, rozze, ed imperfette; indi col passare da una in altra età vanno di grado in grado avanzandosi nell' acquisto delle cognizioni, finchè nella età matura colla maggiore, o minore coltura della mente giungano più o meno al grado delle cognizioni più pure, ed astratte dalla materia. Tale per l' appunto può considerarsi il corso della vita del genere umano: cominciano le società di famiglie dallo stato di fanciullezza, in cui spiegano regolamenti, e costumi formati con idee grossolane, materiali, ed in conseguenza barbare, indi nelle società civili si avanzano di grado in grado, ed a misura che gli uomini vanno acquistando cognizioni più pure, ed astratte dalla materia, i costumi e le leggi si avvicinano più o meno alla esattezza della equità naturale, come ci dimostra la storia delle nazioni greche, e romana, e come lo veggiamo in quelle nazioni, che a giorni nostri si vanno formando collo stesso ordinario corso. Quindi è, che dobbiamo giudicare il medesimo di quelle, di cui non ci è pervenuta la storia, o almeno non abbiamo monumenti sicuri; perchè gli uomini sono tutti della stessa natura, e perciò in tutti dobbiamo riconoscere lo stesso giro di umane idee, e vicende.

Nè ci debbono sorprendere quelle invecchiate opinio-

ni, cioè che i fondatori delle prime repubbliche fossero stati uomini forniti d' una sapienza inarrivabile, ed arcana, onde venissero il gran Zoroastro tra i Caldei, i Mercuri Trimegisti nell' Egitto, Deucalione, Cecrope, Cadmo, ed altri in Grecia, Romolo, e Numa in Roma. Sono in vero queste tradizioni nate da idee popolari, e del volgo ignorante, che ammirava in costoro, ciò che essi non erano ancora capaci d' intendere, e tramandare ai posteri fino ai tempi della invenzione della scrittura, e poi abbracciate dai scrittori a seconda delle ricevute tradizioni. Per rimaner convinti di tali false tradizioni, basta di osservare i costumi rozzi, barbari, e materiali dei Romani nei tempi di Romolo, e Numa per giudicare degli altri.

Or da tali principii, e progressi di costumi, e leggi, che incontriamo nel corso della vita del genere umano nasce in conseguenza l' uniformazione de' costumi tra nazioni, e nazioni; poichè siccome le idee de' fanciulli, adulti, di età virile ec. sono state, sono, e saranno mai sempre presso a poco uniformi in tutti; così dobbiamo giudicare della uniformità delle idee nelle società umane nel formarsi i loro costumi, e regolamenti a seconda dell'ordinario corso, e passaggio dell' una all' altra etade. La ragione si è, che i costumi, e le leggi sieguono necessariamente le idee dei legislatori; e perchè tali idee per invariabil natura e giro di umane vicende dovettero avvenire egualmente in tutte le nazioni a seconda delle varie loro etadi, produssero in conseguenza la uniformità dei costumi in tutte per la uniformità delle stesse cagioni nate nei dati tempi in ciascheduna. E sebbene troviamo una nazione pervenuta al miglior grado di coltura in tempo, che l'altra sia nella età della barbarie, o meno colta, pure qualora vorremo paragonare i loro costumi nella età ad esse loro comuni, troveremo maisempre la stessa uniformità delle leggi, come osserviamo uniformi presso a poco le idee tra i fanciulli, adulti, e simili nei tempi di uguale età. Molto meno dobbiamo maravigliarci, se talvolta una nazione più dell'al-

tra affretti il suo corso, o persista più dell' altra nello stato di maggiore, o di minore cultura; poichè ciò nasce non meno da varie estrinseche occasioni, che dalle menti più o meno spedite nello spogliarsi della ignoranza, come per l'appunto avviene agli uomini in particolare, ne' quali secondo il vario temperamento, ed altre occasioni l'uno corre più spedito dell'altro nell' acquisto delle cognizioni. Comunque però sia,. rimane sempre fermo il nostro sistema delle istituzioni umane trovate uniformi presso le nazioni a cagione delle uniformità delle idee dei legislatori. E questo sistema ci fa conoscere, che la uniformità di tali costumi non sia già avvenuta a caso e per azzardo, come volle Pufendorf con tutta la numerosa scuola di quei che non credettero di dover ammettere il dritto delle genti, come distinto da quello di natura, e civile.

Conchiudiamo adunque, 1. che questo dritto detto propriamente delle *genti* è fondato sull'*autorità* de' legislatori umani a differenza di quello di natura: 2. che il codice di queste leggi contiene tutti quei capi di umana istituzione trovati uniformi presso tutte quelle nazioni, che si formarono a seconda dell'ordinario corso, cominciando dal nascimento delle società di famiglia, e che poi introdotti nelle società civili, ricevettero a misura dei gradi di maggiore o minore cultura delle menti umane variazione, e cambiamento. 3. che la uniformità di tali costumi nacque naturalmente dalla uniformità delle idee dei legislatori. Per ultimo che tali variazioni di costumi produssero il terzo codice del dritto mero civile, come vedremo nel capo seguente.

CAPO III.

Del dritto civile, sua origine, e progressi

Col nome di dritto mero *civile* comunemente intendiamo le leggi positive, e proprie di qualche città, repubblica, e nazione, ciò che ce lo dimostra lo stesso nome di *ius civile*, che significa *ius civium*, cioè dritto di cittadini. Se dimandaremo a tutte le scuole di giureprudenza, qual sia la precisa natura di questo dritto, ci risponderanno che le leggi positive dipendono dall' arbitrio dei legislatori delle città e repubbliche, ma questa risposta contiene soltanto l' autore, e non la natura delle leggi medesime. In fatti tutti quegli scrittori, che non vollero riconoscere il dritto delle genti, molto meno ci seppero spiegare la vera nozione del dritto civile.

L' unico scrittore, che ci ha lasciato la esatta definizione di questa sorta di leggi, egli è il giureconsulto Ulpiano. *Ius civile*, (dice egli) (a) *est*, *quod neque in totum a naturali, vel gentium recedit, nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus, vel detrahimus iuri communi, ius proprium, idest civile efficimus*. Quella parte adunque di giureprudenza che nè in tutto si uniforma al dritto di natura, o delle genti, nè in tutto se ne allontana, ma che o aggiugne qualche cosa a quei dritti, o qualche cosa ne toglie, costituisce il vero carattere del dritto civile distinto da quello di natura, e delle genti; quanto a dire, che il codice di queste leggi è composto soltanto di *aggiunzioni*, o *detrazioni* delle leggi naturali, o delle genti. Quindi è, che se i legislatori prescriveranno quello stesso, che trovasi stabilito dalla natura, o dalle antiche umane istituzioni, allora non saranno leggi civili, ma natu-

---

(a) L. 6. D. de iustitia et iure.

rali, o delle genti, come lo erano per se stesse, ma qualora si prescrive qualche *agglunzione*, o *detrazione* sulle medesime, tali leggi meriteranno il proprio carattere di *civili*. Ed ecco spiegata la distinta natura dei tre codici, che compongono la giureprudenza universale.

Se poi vogliamo investigare le cagioni, per cui in tutte le società civili ha bisognato introdurre questo codice di *aggiunzioni*, o *detrazioni*, dobbiamo ricorrere alla ragione della sussistenza dei medesimi corpi civili, da cui dipende altresì il sostegno, e la conservazione del genere umano. Non possiamo pretendere nelle società civili composte d'una moltitudine d'uomini stimolati dagli affetti, ed immersi più o meno nell'ignoranza regolamenti in tutto, e per tutto uniformi al rigoroso esame di retta ragione. All'incontro non potrebbero neppure sussistere cogli stabilimenti dell'antichissimo governo monarchico delle famiglie, come quello che non può adattarsi alla diversa forma di governo civile; e molto meno può sussistere con un misto degli uni, e degli altri. Quindi è, che per consigliare alla meglio, che si possa, alla pace, e tranquillità pubblica, e per conservare nella miglior maniera, che sia possibile, la sussistenza, ed il comun bene del corpo civile, egli è stato necessario di far uso di tali *aggiunzioni*, e *detrazioni*, per lo di cui mezzo si consiglia alla sussistenza di tali corpi civili. *Aliter leges* (dice Cicerone (a)), *aliter philosophi tollunt astutias : leges, quatenus manu tenere possunt, philosophi, quatenus ratione, et intelligentia*, perchè i filosofi riguardano l'uomo, come dovrebbe essere, cioè come dovrebbe operare, ma i legislatori debbono considerare gli uomini, come sogliono essere, e adattare le loro leggi a seconda del loro carattere, massime uniti in società civile tra loro; e perciò le leggi civili non possono essere intieramente uniformi a quelle di natura, e delle genti: ed ecco la necessità d'in-

(a) De officiis lib. 3. cap. 17.

trodurre tali *aggiunzioni*, e *detrazioni* per consigliare alla pubblica tranquillità.

Rendasi ciò manifesto con qualche esempio tratto dal dritto romano. La legge di natura prescrive, che il solo consenso debba obbligare i contraenti all'osservanza delle convenzioni; il dritto civile, perchè *nec in totum recedit*, *nec per omnia servit iuri naturae*, per ovviare alla moltiplicità e confusione dei litigi, che produrrebbero la pubblica perturbazione, e per meglio accettare il determinato consenso de' contraenti, in alcune convenzioni ha prescritto oltre il consenso la tradizione, come nel mutuo, nel commodato ec., e nei patti nudi la stipulazione, e cose simili: ed ecco l'aggiunzione propria della legge civile. E quì giova d'osservare la poca accuratezza di alcuni scrittori, i quali senza riflettere alla necessità, che obbliga i legislatori ad introdurre qualche *aggiunzione*, o *detrazione* alla legge di natura, spesso trascorrono nel rimproverare il dritto romano sulla vana idea di non doversi recedere dalla esattezza del dritto naturale. Sulla potestà patria il dritto romano dopo aver ritenuto per molti secoli il dispotismo de' padri, non che l'altro de' padroni verso dei figli, e schiavi introdotto dal dritto delle genti, cominciò *a detrarne* a poco a poco la severità con ridurla all'equità civile; in manierachè per una parte aggiunse qualche cosa al dritto di natura, che dal filosofo vien riguardato molto più semplice, e per l'altra detrasse la severita da quello delle genti, e su questo capo si avvalse della aggiunzione, e detrazione per meglio consigliare al buon ordine dello stato civile. Lo stesso possiam dire della proprietà, e traslazione dei beni circa le tante aggiunzioni stabilite dalle leggi civili alla semplice istituzione delle genti. In somma chiunque vorrà osservare tutti i civili regolamenti delle passate e presenti nazioni, non troverà in essi, che *aggiunzioni*, e *detrazioni* delle leggi di natura, e delle genti adattate alle varie forme dei governi politici, all'indole dei popoli, ed alle varie circostanze; e perciò al

variare delle forme dei governi, delle opinioni, e di altre circostanze veggiamo continuamente variare in uno stesso corpo civile gli stabilimenti. Questo è per l'appunto il vero *spirito* delle leggi civili, da cui avrebbe dovuto cominciare e finire la sua opera l'autore, che imprese a trattarne la materia, la quale riconosce per suo principio quell'aureo detto di Cicerone: *salus populi suprema lex est*; imperciocchè la varietà dei governi, dei costumi, e di ogni altra estrinseca contingenza di clima, di educazione; e simili altro non sono, che *occasioni*, come l'avvertirono i romani giureconsulti, e non *cagioni* delle leggi positive, come da taluni si crede, in quantochè somministrano la materia per formare i regolamenti adattabili al comun bene del corpo civile; ma la cagione della legge si dee riferire a quel *salus populi*, cioè alla considerazione del comune vantaggio.

Dalla esatta nozione del dritto civile derivano quelle ricevute distinzioni nella collezione del dritto romano tra equità *naturale*, e *civile*, e ragion *naturale*, e *civile* (a). La equità, e la ragione naturale riconoscono per loro fondamento il *vero*, come dicemmo; l'equità e ragione civile è fondata sulla sussistenza, e publica utilità del corpo civile nella miglior maniera, che si possa ottenere colle anzidette *aggiunzioni*, e *detrazioni*. E quindi ancora deriva la distinzione tra obbligazione *naturale*, e *civile*, in quanto chè quella è immutabile, e questa può variare, come variano le leggi. Perchè quella è invariabile, la civile non ha forza di rivocarla, o riformarla, ma sempre rimane la medesima: perchè questa è destinata per consigliare alla con-

---

(a) *Haec autem actio, ut Labeo scribit, naturalem potius in se, quam civilem habet aequitatem* L. 1. §. 1. D. si is qui testamento liber esse iussus erit etc. *Nam hoc fieri debere, et civilis, et naturalis ratio suadet.* Inst. lib. 1. tit. de nupt.

servazione del corpo civile, varia a seconda delle contingenze, che fanno variar la legge, ed avrà tanta forza, quanta ne riceve dalla legge positiva; e perciò qualora concorrono insieme equità, *naturale*, *e civile*, nasce doppia obbligazione, qualora manca la *civile*, rimane sempre la *naturale*. Dobbiamo inoltre qui osservare, che sebbene le leggi civili non si uniformano intieramente colle naturali, pure riconoscono quel general principio di natura, che prescrive la conservazione del genere umano nella miglior maniera, che si possa ottenere col mezzo delle società civili; e da questo principio deriva, che l' ufficio delle leggi positive non è già di distruggere le naturali, ma si restringe soltanto a frenare la moltiplicità delle contese nel foro dei magistrati, e nel promuovere il comune vantaggio senza offendere la equità naturale nel suo essere.

Per difetto di riflessione nell'essersi trascurate l'esatte nozioni, e distinzioni tra legge, e legge, tra equità, ed equità, tra ragione, e ragione, e tra obbligazione, ed obbligazione incontriamo la gran tempesta delle dissensioni, e confusioni nei scrittori; poichè chi pretende di riferire alla equità naturale ciò che riguarda soltanto la civile, chi all' opposto procura di trasportare ai principii della equità civile ciò che deesi riferire alla naturale, e chi finalmente le confonde insieme. Per la stessa ragione Pufendorf, e Barbeyrac tra gli altri tacciarono troppo a torto molti sentimenti de' romani giureconsulti, allorchè ragionando costoro di equità e ragione *civile* pretesero di censurare i loro detti, come non uniformi alla equità naturale, quasi che l' una non debba distinguersi dall' altra, o come se gli interpreti del dritto civile potessero ragionare sul modello del dritto di natura.

Ci rimane in ultimo luogo di far brieve parola della origine, e progressi di questo dritto. Le stesse umane necessità, e contingenze, che indussero i padri di famiglia ad abbandonare la loro piccola monarchia, e

rifuggiarsi nell' asilo della pubblica potestà, furono le cagioni di cedere in qualche parte a quella loro autorità monarchica, e soggettarsi alla meglio, che loro riuscisse, a quelle leggi, colle quali potesse reggersi l' unione, che componeva il corpo civile. Nella citata mia opera, ove trattai lungamente delle origini, e progressi del governo civile de' romani, mi lusingo di aver dimostrato ad evidenza, che Roma cominciasse con una severa aristocrazia, cui fecero capo i re, ed indi i consoli; e che a seconda dell' ordine naturale delle umane vicende il ceto della moltitudine non sapendo poi soffrire il tirannico giogo degli ottimati, colla violenza, e colla forza pervenne a poco per volta a sottrarsi dal governo aristocratico, che finalmente divenne democratico. Indi dalla democrazia a cagione de'gravissimi abusi, e delle fazioni si andò passo passo a terminare, come ognun sa, alla monarchia. Sul proposito della nazione romana cercai altresì di provare, che tutte le società civili, qualora si formassero da loro stesse, e non soffrissero estranei accidenti di guerra, per cui rimanessero soggette alla legge del vincitore, debbano per natura di cose umane seguire lo stesso corso. Tutto ciò riguarda le origini, e progressi del governo politico; per ciò che poi appartiene alle origini, e progressi delle leggi, da' monumenti, che abbiamo dalla storia delle antiche, e moderne nazioni, siamo assicurati, che ne principii si incontrano da per tutto ragionamenti severi, materiali, e barbari, i quali si vanno poi cambiando di tempo in tempo con avvicinarsi alla equità naturale. Tale per lo appunto fu il corso della romana legislazione per tacere della greca, e degli altri popoli. I primi secoli di Roma spirano da per tutto severità di pene, materialità, e barbarie di costumi; e quel ch' è più, le stesse leggi delle XII Tavole, che comparvero dopo tre secoli, e che sono tanto commendate da' scrittori, contengono tra le

altre la barbara legge del *nesso* (a). Nè prima dell' introduzione degli editti pretorii i Romani cominciarono a raddolcire i loro costumi, tempo in cui spuntarono le cognizioni filosofiche, le quali avanzandosi sempre più, riformarono, massime nella età de' Cesari, le loro leggi con ridurle a quella purità, che è compatibile col corpo civile. L'esempio adunque del dritto romano ci può bastare per formare una idea in generale delle origini, e progressi de' regolamenti civili delle altre nazioni. In fatti siccome gli uomini in particolare nascono ignoranti e materiali, così le società civili cominciando dalla età di fanciullezza spiegano leggi formate d' idee rozze, e grossolane, ed indi a seconda delle varie contingenze, della mutazione delle forme di governo, e dell' acquisto di migliori cognizioni cambiano di tempo in tempo, finchè pervengono a quella maggior purità di costumi, che può soffrire la conservazione, e tranquillità del corpo civile.

Conchiudiamo. Come il dritto delle genti nacque dall' *autorità* de' padri di famiglia, così il civile riconosce per suo principio l' autorità della potestà pubblica; e poichè le semplici istituzioni delle famiglie non possono in tutto adattarsi alla costituzione d' una società civile, e molto meno al rigoroso esame di retta ragione, perciò i legislatori delle nazioni dovettero formare un codice distinto, che contenesse aggiunzioni, e detrazioni del dritto di natura, e delle genti per servire al pubblico bene, ed alla conservazione de' popoli. Ed ecco il terzo codice di leggi, di cui si compone la giureprudenza universale.

(a) Questa legge del nesso *nexus* si dicea, qualora i debitori non avendo come sodisfare i creditori, erano prima obbligati di prestare le opere personali ai creditori, e finalmente divenivano schiavi de' medesimi.

CAPO IV.

Idea generica del dritto universale, e del metodo, con cui debbonsi trattare le particolari materie.

Dopo di aver esaminato la varia natura de' tre distinti codici di leggi che abbracciano l'universale giureprudenza, ci conviene in ultimo luogo di riunire, come in un sol punto di veduta, la somma del nostro sistema finora proposto, per meglio comprenderne la consonanza, e l'armonia, e per divisare il metodo più esatto, che possa esserci per trattare le particolari materie.

Due, dicemmo, sono i fonti dal dritto universale, *ragione*, ed *autorità*. La ragione ci fa conoscere il *vero* delle leggi di natura, come quelle, che dipendono unicamente dalle nostre proprie cognizioni; e poichè tali cognizioni debbono essere *scientifiche*, perciò non possono riconoscere altro fondamento, che il *vero morale*. L'autorità ci fa sapere il *certo* del dritto delle genti, e civile, cioè l'autorevole volontà, e comando de' legislatori umani; e come il *vero* è il fondamento delle leggi naturali, così il *certo* lo è delle leggi di umana autorità. Dico *certo* (a) a differenza del vero, se-

---

(a) Certum *nella originaria significazione latina deriva da* cerno, *e* cernere *nel suo vero senso dinota quella persuasione, che in noi nasce dall' autorità de'nostri sensi. Perciò essendo l'* occhio *il più nobile trà sensi, i latini dicevano* cernere oculis, animadvertere animo. *Or tutto quello, in cui la nostra coscienza riposa sulla fede de' sensi,* o *degli altrui detti, merita il proprio nome di certo, e non di vero; poichè nel vero la coscienza riposa sulla fede altrui, quanto a dire sull' altrui autorità, sia de' sensi, sia degli altrui detti.*

condo la sua nativa significazione latina, che ci addita quella persuasione, che in noi si desta dalla fede, che prestiamo altrui, come per l'appunto avviene nelle leggi di autorità, nelle quali l'inferiore riposa sull' autorevole volontà del legislatore. Quindi ogni legge, che vien comandata dall' autorità umana, diciamo ch' è fondata sul *certo*, siccome al contrario le leggi che ci vengono dettate dalla ragione, sono fondate sul *vero*, ed in conseguenza con queste due voci di vero, e di certo comprendiamo le due basi fondamentali del dritto universale. Quindi ancora avviene, che nelle leggi di autorità si richiede la pubblicazione, affinchè abbiano forza di obbligare; poichè mancandovi la legittima pubblicazione, manca in conseguenza il *certo* della legge, cioè la persuasione, che dee avere l' inferiore d' esser la legge comandata dal suo superiore. Ed al contrario la legge di natura, come fondata sul vero, perchè nasce dalla stessa nostra cognizione, non ha bisogno d' esser publicata, come quella, che ci si manifesta dal nostro intendimento.

L' oggetto, il fine, e gli assiomi di questa dottrina sono i medesimi, così per le leggi di ragione, come per quelle di autorità. L' *oggetto* è la regolata condotta delle nostre azioni in tutti gli stati, in cui l' uomo si trova, sia nello stato di natura, sia in quello di famiglia, sia nello stato di società civile; poiche le nostre azioni debbonsi uniformare colle leggi del *vero*, o del *certo* a seconda dello stato e circostanze, in cui ci troviamo. Il *fine* riguarda la felicità, che possiamo sperare coll' ubbidienza alle leggi, ed in conseguenza sarà lo stesso non meno per le leggi di ragione, che di autorità. I tre proposti assiomi, *honeste vivere*, *alterum non laedere*, *suum cuique tribuere* appartengono altresì ad ogni sorta di dritto, in quantochè in ogni stato, e condizione, in cui ci troviamo, ogni particolar precetto sia del vero, sia del certo, è riferibile all'uno, o all' altro de' tre assiomi generali. Se trattasi della nostra condotta quanto a noi solamente, avrà luogo il precetto *honeste*

vivere; se di doveri tra persone considerate di ugual condizione, dobbiamo ricorrere al precetto generale *alterum non laedere*; e se tra persone di condizione disuguale, al terzo assioma *suum cuique tribuere*. E questi tre precetti abbracciano l' universal dottrina del dritto sia di ragione, sia di autorità.

Quanto al metodo nel trattare le materie particolari, io non credo, che vi possa essere ordine più esatto, che quello di dividere le materie a seconda dei tre proposti assiomi, coi quali l' uomo vien considerato nei tre aspetti, o sia nei tre stati, in cui avranno luogo tutti gli umani doveri. Ed ecco come i medesimi assiomi ci insegnano la maniera più facile, e più sicura di trattare con metodo la dottrina del dritto universale.

L' unica difficoltà consiste nel distinguere in ogni articolo i confini del dritto di natura da quei delle istituzioni delle genti, e dagli altri delle istituzioni civili; altrimenti s' incorre nelle medesime confusioni, che abbiamo finora riprovato ne' scrittori, e per cui la scienza del costume è naufragata in mezzo alla tempesta delle dissensioni, e delle probabilità. Se non distinguiamo i confini tra il vero, e il certo delle leggi, tra equità, ed equità, tra ragione, e ragione, e tra obbligazione, ed obbligazione, non potremo giammai adattare con esattezza i fatti alle leggi, e molto meno potremo distinguere nello stato, e condizione, in cui ci troviamo, a qual codice si dovrà ricorrere per determinare i fatti particolari, e riferirgli alla legge del proprio suo codice. In fatti dacchè si è cominciato a coltivare la dottrina del dritto di natura, e delle genti, a cagione di tali confusioni, che trovansi nei scrittori, si è osservato colla sperienza il grande abuso di ragionare di cose appartenenti al dritto mero di natura, o delle genti coi principii meri civili, ed al contrario le materie civili coi principii del dritto di natura, o delle genti, senza distinguere i vari fonti, onde le leggi tutte derivano.

Per ragion di esempio le leggi sul dominio *privativo* de' beni, sulli vari modi di acquistarli, o di alienarli, e trasferirli, sull' *uso*, sull' *usufrutto*, sulla semplice *possessione*, ed in tutte le altre servitù reali, e personali derivate dal dritto di proprietà, tutte, e poi tutte appartengono parte alle istituzioni delle genti, e parte alle civili, e non già al dritto di natura, il quale non riconosce se non l'uso dei beni comune a tutti (a). Or quei scrittori, che han trattato tali materie coi principii della equità naturale, sono certamente usciti fuori di strada; perchè doveano esaminarle coll' autorità di quei codici di leggi, a cui debbonsi riferire.

Le leggi testamentarie appartengono intieramente al dritto civile, il quale alle successioni *intestate*, che trovavansi già introdotte dal dritto delle genti, aggiunse le testamentarie, come ci costa dai monumenti del dritto romano. Le stesse successioni *intestate* benchè introdotte fin dai tempi delle società di famiglie, pure nei vari governi civili han ricevuto varie *aggiunzioni*, e *detrazioni* da quello delle genti. Quindi è, che tali materie debbonsi trattare secondo gli stabilimenti del dritto delle genti e civile, e non colle leggi di natura, a cui sono affatto ignote, e perciò quei scrittori, che pretesero di ripeterle almeno in parte dalle leggi del *vero*, ragionarono maisempre con falsi principii.

La materia de' patti e convenzioni, quanto al consenso dei contraenti, dipende certamente dal dritto di natura, ma tutto il dipiù si ha da stabilire coi principii della equità civile, la quale per le tante invenzioni sulle comodità e piaceri della vita, per la introduzione della

---

(a) *Sunt autem privata nulla natura, sed aut veteri occupatione, ut qui quondam in vacua venerunt, aut victoria, ut qui bello potiti sunt, aut lege, pactione, condictione, sorte. Ex quo, quia suum cuiusque fit eorum, quae natura fuerant communia, quod cuique obtigit, id quisque teneat.* Cicero de officiis, lib. 1. cap. 7.

moneta, per la varietà del commercio, e finalmente per consigliare alla pubblica tranquillità, ha dovuto ampliare di giorno in giorno il codice delle sue leggi con tante *aggiunzioni*, e *detrazioni* fatte a quelle di natura, e delle genti; e perciò bisogna distinguere in tali materie i confini dei vari codici, e non confondergli, come si è fatto finora dai scrittori.

I delitti e le pene, per ciò che può riguardare la reintegrazione del danno, la difesa, e la conservazione della vita e dell' onore, possono trattarsi fino ad un certo segno coi principii delle leggi di natura; ma gli uomini, che vogliono menare la loro vita dentro le società civili, sono obbligati a soggettarsi a tanti stabilimenti introdotti dai legislatori per occorrere a maggiori mali del corpo civile. E qui, più d' ogni altra materia, gioverà distinguere i confini dei tre codici; poichè in quello delle genti troveremo asprezza, e barbarie di pene, le quali a misura della maggior cultura di cognizioni si andarono moderando, e correggendo di tempo in tempo nelle città, e nazioni. Giova di osservare altresì di passaggio, che i sistemi generali, che si propongono dai scrittori su tal materia, e massime dai politici, riescono di loro natura vani, ed inutili; perchè la varietà dei costumi delle nazioni, la cultura minore, o maggiore, le varie forme dei governi, e tante altre varietà di circostanze debbono produrre necessariamente diversità di regolamenti tra l'una, e l' altra nazione. Dobbiamo riflettere ancora, che per cagione di tali cambiamenti di circostanze, cui soggiace ogni corpo civile, molte leggi, che in un dato tempo saranno utili ed eque, in un altro diverranno inutili ed inique, per la ragione che la equità mera civile dee essere mai sempre diretta da quel principio *salus populi suprema lex esto*. Or come cambiano le occasioni ed i costumi, così dee cambiare l'equità civile per consigliare al comun bene, ed alla salvezza del popolo. E questa verità, trascurata dai dotti, ha fatto moltiplicare gli scritti su tali materie

che poi colla sperienza si sono resi inutili, anzi di danno.

L'autorità de' genitori verso de' figli deesi certamente ripetere dal dritto di natura fino a suoi giusti confini, ma questa stessa potestà patria insieme colle tante altre introdotte nelle nazioni di tutori, curatori, magistrati, ordine militare, potestà pubblica, e simili dipendono per lo più dalle civili istituzioni.

La guerra, nel senso comunemente appreso, la maniera di farla, le conquiste del vincitore sulle cose, e sulle persone de' vinti appartengono assolutamente alle umane istituzioni, e non al dritto di natura, il quale non riconosce sù ciò alrra legge, che la propria difesa. I doveri poi vicendevoli tra i belligeranti, che nascono da convenzioni espresse, o tacite, come altresì i trattati di pace, debbonsi riferire alla generale legge di natura, che comanda la osservanza dei patti, in cui vi sia la uguaglianza, e perciò produrranno vincolo di obbligazione naturale. Quei scrittori, che su questo proposito hanno sostenuto il contrario, o in tutto, o in parte, non seppero distinguere la inimicizia particolare tra gli uomini per cagione d'idea, d'interesse, o di vendetta dalla amichevole società del genere umano, che ci è prescritta dalla natura. Qualunque sia la inimicizia contratta, o tra privati, o in guerra, non può questa distruggere, od abolire la legge di società naturale, la quale essendo immutabile in ogni stato, in cui l'uomo si trovi, prescrive maisempre la osservanza delle convenzioni, o tra amici, o tra inimici. Inoltre non avvertirono, che, qualora i belligeranti prestano il loro consenso in qualche cosa, o tacito, o espresso, non si possono neppure considerare come inimici in quell'atto in cui consentono, e perciò saranno sempre obbligati all'osservanza. Lo stesso avviene nelle private inimicizie in cui qualora gl' inimici consentono tra loro, non vi è cagione, per cui non rimangano obbligati.

Finalmente i dritti che chiamano di legati, ed ambasciadori; e loro inviolabilità, come ancora i trattati tra nazioni, e nazioni, ó per ragion di commercio, o per altre cagioni, altro non sono in sostanza, che convenzioni espresse, o costumi taciti introdotti per comune vantaggio, e come tali debbonsi regolare coll' assioma *alterum non laedere* a simiglianza di ogni altra convenzione. Questi certamente appartengono al dritto di natura, e non al dritto delle genti, come comunemente han creduto, ingannati, come dicemmo, dall' equivoco della voce *Gens* in senso di nazione. Egli è vero, che l'ufficio degli ambasciadori, e legati è di mera istituzione umana, ma i loro dritti dipendono unicamente dalle convenzioni espresse, o tacite dei regnanti nel doversi usare vicendevolmente a loro rappresentanti quegli onori, prerogative, e privilegi più o meno, che saranno convenuti, o tacitamente introdotti. Quindi avviene, che in tutte le repubbliche, o monarchie si osservano gli stessi dritti, i quali variano secondo il mutuo piacimento dei principi. La osservanza adunque di tali dritti non può riconoscere altro principio, che il reciproco accordo delle pubbliche potestà; e perciò qualora l'una, e l'altra parte manchi di fede, si incorre contro la legge di natura, che obbliga i contraenti alla osservanza delle convenzioni o tacite, o espresse. Quindi avviene, che nascendo talvolta controversia su qualche loro pretesa prerogativa, si ricorre per la decisione alla storia di simili fatti altre volte accaduti, o alle necessarie illazioni di qualche diritto ammesso da ambe le parti, o finalmente all'esempio delle altre nazioni, in cui vi siano dritti uguali a pro di tali rappresentanti. E queste sorta di decisioni ci dimostrano chiaramente, che tutto dipende dal principio dell' accordo tacito, o espresso dei principi. Del rimanente se gli scrittori vorranno attribuire tali costumi al dritto delle genti nel senso, che vengono praticati dai rappresentanti delle nazioni,

io non gli contrasto il nome, purchè mi accordino di riferire i loro dritti alla natura delle convenzioni.

Gli esempi finora addotti sopra i capi più essenziali del dritto universale possono bastare per farci comprendere, quanto sia necessario il distinguere in ogni articolo i confini dei tre distinti codici di leggi per evitare gli errori, e l'orribile perturbazione di sentimenti, che dovrebbe essere aliena da questa dottrina più che da ogni altra, come quella, che più di tutte è necessaria per la regolata condotta delle nostre azioni. Terminerò questa opera con soggiugnere un catalogo di proposizioni, di cui l' una dipenda con necessario attacco dall'altra; ma che tutte insieme comprendano il mio sistema sul dritto universale, affinchè in tal maniera si renda più visibile la di lui uniformità, ed armonia.

ESTRATTO

Del mio sistema sul dritto universale ridotto in tante distinte proposizioni.

I. La scienza del costume, o sia del dritto universale altro non è, che *cognizione della vera condotta dell' animo umano in tutti i stati, condizioni, e circostanze, in cui l' uomo si trovi.*

II. Chi dice *cognizione della vera condotta dell' animo umano* suppone, che l' uomo debba diriggere le sue azioni a seconda di *derminati regolamenti*.

III. Se le cose tutte dell' universo sono soggette a certe determinate, e costanti regole proprie del loro essere, con maggior ragione dobbiamo ammettere, che la natura umana sia formata per seguire nelle sue azioni una regolata, e costante condotta.

IV. L' uomo se è soggetto a seguire nelle sue azioni regole determinate e costanti, tali regole debbono meritare il proprio nome di *leggi*; perchè l' esser *soggetto a regola* altro non è, che l' essere obbligato ad osservarla, ed ogni obbligazione nasce dalla legge.

V. Chi dice *legge*, suppone necessariamente un legislatore, e chi dice *legislatore* suppone un superiore, che abbia autorità d' imporre la legge all' inferiore; perchè l' autorità di comandare non ha luogo tra gli uguali.

VI. L' uomo, massime come agente libero, non può imporre leggi a se medesimo; dunque se egli è obbligato alla osservanza delle leggi, è obbligato in conseguenza a riconoscere l'autore delle medesime leggi.

VII. L'autore originario di tutte le leggi dell' uomo altro non può essere, che l'autor supremo di tutte le create cose; perche non abbiamo idea di altra auto-

rità legislatrice, che abbia dritto di imporre leggi alla natura umana.

VIII. Chi niega la provvidenza, non è in grado di ragionare dei precetti morali in senso di *leggi*, perchè chi niega il legislatore niega la legge.

IX. La giureprudenza universale riconosce due distinti fonti, cioè *ragione*, ed *autorità*, ed a questi due fonti si riferiscono tutte le leggi, cui l'uomo può essere soggetto per la condotta delle sue azioni.

X. La *ragione* umana ci detta le leggi, che chiamansi di natura. L'*autorità*, se sia divina, prescrive leggi positive di autorità divina, se sia umana, prescrive leggi di autorità umana.

XI. Distinguonsi le leggi di *ragione* da quelle di *autorità*, in quantochè le prime le troviamo da Dio prescritte nella stessa nostra natura, e che ci si *manifestano* per mezzo della nostra intelligenza. Le seconde ci vengono prescritte, e manifestate colla viva voce del legislatore, sia divino, sia umano.

XII. Quindi è, che il codice delle leggi di *ragione* risiede nell'uomo medesimo, cioè nella costituzione della nostra natura, come quelle, che ci si *manifestano* co'propri nostri lumi.

XIII. Se le leggi di natura ci vengono dettate col mezzo delle nostre cognizioni, ci conviene di distinguere nell'uomo la varia natura, ed i vari oggetti delle cognizioni, di cui sia suscettibile la mente umana, per poi intendere a qual sorta di cognizioni appartengano le leggi naturali.

XIV. Tutte le cognizioni umane, o si riferiscono a *scienza*, o ad *opinione*.

XV. Chiamansi cognizioni *scientifiche*, allorchè la mente percepisce il *reale*, o sia il *vero* della cosa conosciuta, in maniera che rimane perfettamente convinta della appresa cognizione.

XVI. Chiamansi cognizioni *opinabili*, allorchè la mente non perviene al grado di percepire la *realità* della cosa, ma rimanendo tra i limiti del più, o meno ve-

risimile, e probabile, non si trova nello stato di essere perfettamente convinta dell'appresa cognizione.

XVII. Gli oggetti delle cognizioni umane (a) sono di tre generi; perchè tre soli generi di cose vi sono, sopra le quali può cadere l'umana intelligenza, cioè *corpo*, *spirito*, e il composto dell'uno e dell'altro, che dicesi *corpo animato dell'uomo*.

XVIII. Le cognizioni, che riguardano i tre descritti generi di cose, o saranno *scientifiche*, o pure *opinabili*.

XIX. Le scientifiche, che riguardano il corpo, appartengono alle *matematiche*: quelle, che riguardano la condotta dell'animo umano, alla *morale*.

XX. Chiunque ammette la provvidenza, dee riferire la dottrina morale a *scienza*, e non ad *opinione*; perchè si oppone alla idea della provvidenza l'abbandonarsi l'uomo dentro l'*opinabile* per la condotta del suo essere. Dunque le cognizioni morali debbono essere di lor natura *scientifiche*.

XXI. La mente umana acquista le cognizioni, siano *opinabili*, siano *scientifiche* col mezzo della *uniformazione del suo intendere coll'ordine delle cose da Dio stabilito*; perchè *conoscere* altro non è, che percepire le cose a seconda di quel che le troviamo prescritte, ed ordinate.

XXII. Tutto ciò che la mente percepisce senza uniformarsi coll' ordine delle cose, tutto sarà errore, e non cognizione.

XXIII. L'uniformazione del nostro intendere coll'ordine delle cose, secondo la originaria significazione latina, dicesi *ratio*, ragione. Così quando diciamo, che nella cosa percepita vi sia, o non vi sia la sua *ragione*, altro non possiamo intendere, che vi sia, o non vi sia la uniformazione del nostro intendere col-

---

(a) Cioè *circa quae hominis cognitio versatur*.

la cosa percepita; e perciò dove non vi è uniformazione, ivi non vi è ragione.

XXIV. Nelle cognizioni *scientifiche*, perchè la mente percepisce *il reale* della cosa col mezzo della esatta uniformazione del suo intendere colla cosa percepita, ha luogo perciò la *ragione evidente*, e *dimostrativa*.

XXV. Nelle cognizioni *opinabili*, in cui manca la esatta e perfetta uniformazione del suo] intendere colla cosa percepita, ha luogo la *ragione probabile*, e *verisimile*.

XXVI. Il fondamento di tutte le cognizioni *scientifiche* non può essere, che unico, e solo; perchè tutte ugualmente consistono nella percezione del *reale* della cosa percepita, sia *corpo*, sia *spirito*, sia *regola dell' animo umano*, e tutte si acquistano coll' uso della ragione evidente, e dimostrativa.

XXVII. Chiunque va cercando nei vari generi di scienze vari principii fondamentali, o non intende la vera nozione delle cognizioni *scientifiche*, o confonde il *fondamento* di tali cognizioni cogli *oggetti*, o *assiomi* delle varie scienze.

XXVIII. Il fondamental principio di tutte le cognizioni scientifiche si può esattamente esprimere colla voce latina *verum* il vero.

XXIX. Col nome di *vero* intendo il *reale della cosa appresa dalla mente col mezzo della ragione evidente, e dimostrativa*.

XXX. Considerandosi le varie scienze secondo i propri loro *oggetti* distinguesi il *vero* mattematico dal *vero* metafisico, e dal *vero* morale, in quanto che il primo riguarda le cognizioni scientifiche del *corpo*, il secondo quelle dello *spirito*, ed il terzo quelle della *condotta dell'animo umano*.

XXXI. Dunque il *vero morale* è il preciso fondamento del dritto di natura.

XXXII. Per intendere, come *il vero morale* sia il preciso fondamento della scienza de' precetti naturali, fa

d'uopo di considerare la maniera, come l'uomo spiega le sue azioni.

XXXIII. Egli è dotato della facoltà di *intendere*, e dell' altra del *volere*, in maniera però che prima colla facoltà dell'*intendere* percepisce la cosa, e poi colla facoltà del *volere* siegue, ed abbraccia la cosa conosciuta; poichè l' uomo non mai si determina a seguire l' ignoto.

XXXIV. Quindi è che l'azione morale, perchè dipende dalla preventiva cognizione, consiste nella *elezione della cosa conosciuta.*

XXXV. Or se l' uomo per la condotta del suo essere è stato da Dio formato per eleggere il *vero*, e non il falso; e se la *elezione* dipende dalla cognizione evidente e dimostrativa, bisogna conchiudere che il *vero* morale è il preciso fondamento del dritto di natura.

XXXVI. La elezione del falso nasce dall' *errore*; dunque come il vero morale è il fondamento della *retta* condotta dell' uomo, così il *falso* o sia l' *errore* lo sarà della *turpitudine* delle azioni umane.

XXXVII. L' errore, che cade sulle azioni morali, dicesi propriamente peccato, *peccatum*, perchè eleggendosi il falso, si incorre nella colpa di aver traviato dalla vera condotta del suo essere.

XXXVIII. La cagione del *peccato* si dee attribuire alla sorpresa degli affetti, alla precipitanza del giudizio, o sia all' abuso che facciamo delle nostre facoltà, da cui nasce l' inganno della ragione.

XXXIX. Quindi è, che per mezzo della *ragione ingannata* l' uomo elegge il falso in sembianza di vero, e della *ragione non ingannata* elegge il vero della cosa conosciuta.

XL. La moral disciplina comprende due distinti capi di dottrina, cioè dottrina dell' *onesto*, e dottrina del *giusto*.

XLI. *Onesto* e *giusto*, nel filosofico linguaggio dei latini, non sono sinonimi, ma due distinte voci, che con-

tengono distinte nozioni. L'*onesto* si oppone al *turpe* il giusto si oppone all'*iniquo*, o *ingiusto*.

XLII. Dicesi propriamente *onesto* quel vero morale, che riguarda *la condotta innocente di cadauno quanto a se stesso solamente*. L' opposto *dicesi turpe*.

XLIII. Chiamasi *giusto* quel vero morale, che riguarda *la retta distribuzione tra gli uomini dei vantaggi*, *e delle utilità della vita*. L' opposto dicesi *iniquo*, o *ingiusto*.

XLIV. Chi dice *retta distribuzione delle utilità tra gli uomini* suppone un vincolo di società nel genere umano, perchè non vi può essere idea di *retta*, o *iniqua* distribuzione, se non tra soci.

XLV. Chi niega il principio di società naturale tra gli uomini, non può ammettere idea di *giustizia* appresa nel proprio suo senso distinto dalla *onestà*; poichè la distribuzione dell' utile tra gli uomini non si può ripetere, che dal principio di un dritto comune tra loro, e perciò chi dice *dritto comune*, suppone vincolo di società, onde unicamente può derivare la ragione del *comun dritto*.

XVLI. Due sorta di società naturale riconosciamo nel genere umano; l' una che si può chiamare *società di intelligenza*, o sia di *ragione*; l' altra che si può chiamare *società dell'utile*.

XLVII. Per *società di intelligenza*, o di *ragione* intendo quella uniformità di intendere, che si ravvisa nel genere umano, per cui tutte le menti umane convengono di fatto, e costantemente in quelle tre generali proposizioni, che abbracciano il vasto campo di tutte le umane cognizioni.

XLVIII. Queste sono: 1. *che non vi sono proprietà di ciò che non esiste* (assioma generico di metafisica): 2. *che il tutto è maggiore della parte* (assioma generico di matematica): 3. *che l'uomo desidera la felicità* (assioma generico di morale).

XLIX. Dunque la uniformità delle menti umane nel convenire negli assiomi generali, onde dipendono tutte

le cognizioni, costituisce in conseguenza la *società di ragione* tra loro.

L. Dicesi società dell' utile quella, per cui tutti gl'uomini sono formati per comunicarsi tra loro i vantaggi e le utilità per la necessaria conservazione del genere umano, e che perciò, quanto a tali vantaggi ed utilità, godono uguale, e comun dritto.

LI. Per la *società di ragione* gli uomini sono formati per comunicarsi tra loro le cognizioni. Per quella dell'*utile* sono formati per distribuirsi tra loro le utilità.

LII. Le utilità corporee considerate *quanto a se stesse* non possono contenere idea di *onestà*, o *giustizia*; perchè il corpo di sua natura non può produrre idea di dritto, ed in conseguenza nè idea di onestà, nè di giustizia.

LIII. L' *uso*, e l' *abuso*, come altresì la *retta* ed *iniqua distribuzione dell' utile* sono le vere cagioni, per cui le utilità si rendono *oneste* o *turpi giuste* o *ingiuste*. Quindi è, che il *retto* loro uso appartiene alla onestà, lo *abuso* alla turpitudine, come cose che riguardano l' uomo in particolare; e la *retta*, o *iniqua* distribuzione appartiene alla giustizia, o ingiustizia, in quanto che riguarda gli uomini, come soci tra loro.

LIV. Al regno della intelligenza, e non al corporeo appartiene il giudicare dell' *uso*, o dell' *abuso* e della *retta*, o *iniqua* distribuzione dell' utile tra gli uomini.

LV. La intelligenza ci fa conoscere, che gli uomini considerati in particolare debbono moderatamente avvalersi delle utilità corporee: dunque il regolato loro uso si dee riferire alla onesta, e lo sregolato alla turpitudine.

LVI. La intelligenza ci fa conoscere altresì, che gli uomini considerati in generale sono uguali tra loro; la ragione della uguaglianza ci insegna, che la distribuzione tra gli uguali dee essere uguale; dunque la distribuzione dell' utile *uguale* tra gli uomini ap-

partiene alla giustizia, e la distribuzione dell' utile *disuguale* alla ingiustizia.

LVII. Quindi è, che nel linguaggio filosofico dei latini la voce *aequum* (che nella originaria sua significazione vale lo stesso che *uguale*) fu trasportata a significare il *giusto*, e la voce *iniquum* (che vale lo stesso che *non aequum*) fu trasportata a significare l' *ingiusto*.

LVIII. Se l' *onesto*, che riguarda il regolamento dell' uomo quanto a se stesso, dipende dalla perfetta cognizione del *reale* di tal regolamento, dunque il *vero* trovasi il fondamento della *onestà*.

LIX. Se il *giusto* riguarda la ugual misura della distribuzione dell' utile trà soci del genere umano: e questa misura non può dirsi uguale, o disoguale senza la perfetta cognizione della ragione dell' *uguaglianza*, dunque il *vero* trovasi anche il fondamento della *giustizia*.

LX. La moral dottrina tanto circa l' *onesto*, che circa il *giusto* appartiene a scienza; dunque come tale dee riconoscere i suoi assiomi, o siano precetti generali, cui si riferiscano tutte le cognizioni particolari.

LXI. Tre, e non più possono essere gli assiomi generali di questa scienza; perchè tutte le azioni morali possono considerarsi in tre soli diversi aspetti. Il primo riguarda la condotta dell' uomo *quanto a se stesso solamente*. Il secondo riguarda la condotta dell' uomo socio *nello stato di perfetta ugual condizione coll' altro*. Il terzo riguarda la condotta dell' uomo socio, ma *nello stato di condizione disuguale coll' altro*.

LXII. Non possiamo formare assiomi più esatti, e più precisi di quei, che ci sono pervenuti dalla filosofia dei giureconsulti Romani, e che per lo appunto riguardano le azioni morali nei tre descritti aspetti. Questi sono: *honeste vivere, alterum non laedere, suum*

cuique tribuere. Il primo appartiene alla *onestà*, e i due seguenti alla *giustizia*.

LXIII. L'*honeste vivere* prescrive la rettitudine delle azioni dell'uomo quanto a se stesso solamente, cioè fuori di ogni riguardo di società.

LXIV. L'*alterum non laedere* prescrive la rettitudine delle azioni dell' uomo considerato come socio *nello stato di ugual condizione coll' altro*, affinchè l'uno non soffra il minimo danno dall' altro.

LXV. Il *suum cuique tribuere* prescrive la rettitudine delle azioni dell' uomo considerato come socio, ma *nello stato di condizione disuguale coll' altro*, come sono i vicendevoli doveri tra padre e figlio, e simili. In un tale aspetto dobbiamo altresì considerare la condizione disuguale che passa tra l' uomo, e l' autor supremo.

LXVI. Nel general precetto dell' *alterum non laedere*, trattandosi di condizione *uguale* tra i soci, la distribuzione delle utilità dee in conseguenza essere uguale, e perciò ha luogo la misura aritmetica cioè il *tantundem*.

LXVII. Nel general precetto del *suum cuique tribuere* trattandosi di condizione *disuguale* trai soci, ha luogo la misura geometrica, affinchè l' inferiore *tribuat suum* al superiore, ed il superiore altresì *tribuat suum* all' inferiore.

LXVIII. Se questi tre assiomi abbracciano tutti i doveri dell' uomo in tutti i stati, e condizioni, in cui l' uomo si trovi, dunque sono atti a comprendere la dottrina del dritto universale.

LXIX. Il dritto delle genti, e civile appartiene al genere del dritto di *autorità* a differenza delle leggi di natura, che appartengono al dritto di *ragione*.

LXX. Chiamansi leggi di *autorità*, non perchè, considerate in se stesse non abbiano un principio di ragione, ma perchè intanto sono *leggi*, inquantochè vengono prescritte dall' autorità altrui, e non dal mero dettame della nostra ragione.

LXXI. Non possiamo negare le tante umane istituzioni, e regolamenti introdotti presso le nazioni, che non si possono ripetere dallo esatto rigore di retta ragione; dunque tali umane istituzioni non si possono riferire al dritto mero di natura.

LXXII. Non possiamo altresì negare, che tali umane istituzioni siano nate dall' arbitrio, ed autorità dei legislatori umani; dunque siamo obbligati a riconoscere un codice di leggi di *pura autorità umana* distinto dal codice delle leggi di ragione.

LXXIII. Sotto il proprio nome di dritto delle genti intendo *leggi, e costumi di mera istituzione umana trovati più o meno uniformi presso le nazioni anche sconosciute, e senza veruna comunicazione tra loro.*

LXXIV. Chiunque ammette un ordine di provvidenza sulle cose create, non può ascrivere tale *uniformità* di leggi e costumi presso le nazioni ad un puro accidente, o sia al caso, ma è obbligato di ripeterla da un comun principio.

LXXV. Il comun principio di tale *uniformità* altro non può essere, che l'*uniformità delle idee degli uomini*; onde dovette nascere lo stabilimento di tali costumi *uniformi*; poichè tanto è dire *uniformità di leggi*, massime tra nazioni sconosciute tra loro, quanto è dire *uniformità d'idee nelle menti* dei legislatori, che le prescrissero.

LXXVI. La *uniformità di tali idee* dei legislatori non potea nascere che dalla *uniformità delle stesse occasioni, e bisogni umani*, che svegliarono in conseguenza le stesse idee nelle menti dei legislatori nello stabilimento di tali costumi uniformi.

LXXVII. Dunque tali istituzioni umane altro non sono, che *regolamenti nati dalla uniformità delle idee degli uomini a seconda delle occasioni, e bisogni umani, diretti dall' ordine di provvidenza per la propagazione del genere umano.*

LXXVIII. Dalla storia delle passate; e delle presenti nazioni siamo assicurati, che tali umane istituzioni

che formano il codice del dritto delle genti, han ricevuto di tempo in tempo, e di grado in grado variazioni, e cambiamenti. Dunque questo dritto delle genti, riconosce le sue origini, e progressi al pari di qualunque dritto mero civile.

LXXIX. La cagione di tali variazioni e cambiamenti non si può ripetere, che dai cambiamenti delle idee degli uomini nate dalle varie occasioni e vicende umane.

LXXX. Tutti quei scrittori, che non vollero ammettere il dritto delle Genti come distinto da quello di natura, caddero necessariamente nell' errore di confondere i costumi di mera istituzione umana colle leggi di esatta ragione.

LXXXI. Inoltre quando pretesero di riferire alcune istituzioni umane alla nozione del dritto mero civile, non si accorsero, che queste ebbero la loro origine fin dai tempi delle società di famiglie e che dalle famiglie passarono nelle società civili.

LXXXII. Per terzo trascurarono la vera nozione del *ius gentium*, che noi abbiamo appresa dai latini; i quali sotto questo nome intesero nel suo stretto senso *dritto di famiglie*: perchè per *gens* nella sua vera significazione latina si intendeva la famiglia, e non la nazione; quantunque nei secoli posteriori si fosse trasportata anche a significare la nazione.

LXXXIII. Per quarto si impegnarono a ragionare delle istituzioni umane senza esaminarne le loro origini, e progressi.

LXXXIV. Per ultimo attribuirono tali antichissime istituzioni al dritto civile, come se le prime società che nacquero nel mondo, fossero state le civili, o come se le istituzioni civili non si dovessero distinguere da quelle, che s' introdussero nello stato delle famiglie.

LXXXV. Dunque per non confondere le antichissime istituzioni umane col dritto di natura, e col dritto mero civile, dobbiamo riconoscere il dritto delle gen-

ti, o sia delle famiglie, come distinto dall' uno, e dall' altro, come l' hanno distinto i giureconsulti romani.

LXXXVI. Per ragion di esempio, il dritto di natura vuole lo uso comune de'beni; quello delle genti introdusse il dominio privativo; il dritto civile al dritto privativo dei beni aggiunse i dritti di *possessione*, di *uso*, di *usufrutto*, di *servitù reali*, e *personali* ec. La stessa distinzione troviamo negli altri capi principali di umane istituzioni.

LXXXVII. *L' autorità umana* è il fonte non meno del dritto delle genti, che del mero civile.

LXXXVIII. Sotto il nome di dritto mero civile dobbiamo intendere *tutte quelle aggiunzioni, e detrazioni che si fanno al dritto di natura, e delle genti*, come saggiamente lo definisce il giureconsulto Ulpiano (a).

LXXXVIX. Quando l'autorità civile prescrive ciò che direttamente si oppone al dritto di natura, quel tal precetto non merita il nome di *legge*, come contrario in tutto e per tutto al dettame di ragione.

LXXXX. Quando l' autorità civile prescrive ciò che si uniforma intieramente al dritto di natura: tal precetto si dovrà chiamare *legge di natura* prescritta anche dalla autorità umana.

LXXXXI. Quando l' autorità civile prescrive ciò che in qualche parte solamente si scosta dal rigore del dritto di natura, o dalla durezza di quello delle genti, tal precetto meriterà il vero nome di legge civile.

LXXXXII. Quando l' autorità civile prescrive quello stesso, che trovasi ricevuto per dritto delle genti,

---

(a) *Ius civile est, quod neque in totum a naturali, vel gentium recedit, nec per omnia ei servit. Itaque cum aliquid addimus, vel detrahimus iuri communi, ius proprium, idest civile efficimus.* L. 2. D. de iustititia, et iure.

tal precetto avrà nome di legge delle genti confermate dalla potestà civile.

LXXXXIII. Dunque tanto è dire *legge mera civile*, quanto è dire *aggiunzione*, o *detrazione del dritto di natura*, e *delle genti* (a).

LXXXXIV. La intrinseca ragione, per cui la natura della legge mera civile consiste in tali *aggiunzioni*, o *detrazioni* della legge di natura e delle genti, nasce dalla naturale costituzione delle società civili.

LXXXXV. Non si può ottenere la pace, la propagazione, e conservazione del genere umano senza la istituzione delle società di famiglia, e civile.

LXXXXVI. Non può sussistere, nè conservarsi società di famiglia, e molto più civile, senza determinare leggi, e regolamenti.

LXXXXVII. A cagione della debolezza della nostra natura non possiamo pretendere da una società di uomini, che compongono un corpo civile, una esattezza di costumi, e di azioni morali intieramente uniformi al rigore delle leggi di natura, senza che il corpo civile si vada a scomporre, e distruggere.

LXXXXVIII. Permettersi la dissoluzione delle società civili è lo stesso, che permettersi la distruzione del genere umano.

LXXXXVIX. Dunque per evitare l'ultimo male, e per conservare i corpi civili, bisogna necessariamente ricorrere all'aiuto delle leggi civili; le quali coll'*aggiugnere*, o col *detrarre* qualche cosa dai due dritti di natura, e delle genti, ci ottengono il fine della conservazione del genere umano.

C. Quindi è, che sebbene le leggi civili non si uniformano intieramente alle particolari leggi naturali, pure sono dirette a quel general principio di

---

(a) *Quum aliquid addimus, vel detrahimus iuri communi*, IUS PROPRIUM, IDEST CIVILE EFFICIMUS. Ulpiano cit. loc.

natura, che vuole la conservazione del genere umano. *Salus populi*, disse Cicerone, *suprema lex esto*.

CI. Con tali *aggiunzioni*, e *detrazioni* il dritto civile non intende, e molto meno ha forza di rivocare, riprovare, o riformare il dritto naturale, ma solamente di soccorrere al preciso bisogno della sussistenza della società civile.

CII. Dobbiamo perciò distinguere la equità *naturale* dalla equità mera *civile*. La naturale riconosce il rigore di retta ragione. La *civile* riguarda la sussistenza del corpo civile nella miglior maniera che si possa ottenere.

CIII. La equità *naturale* è fondata sulla ragione *naturale*, o sia sul vero morale. La *civile* è fondata sulla considerazione della sussistenza del corpo civile. Tali distinzioni di *equità*, e di *ragione*, quanto sono state con ammirevole saviezza avvertite da giureconsulti romani, altrettanto sono state trascurate dai nostri scrittori.

CIV. Da queste medesime distinzioni di equità, e di ragione deriva altresì la differenza che corre tra le obbligazioni *naturali*, *e civili*.

CV. Poichè l'equità naturale è fondata sul *vero*, le leggi di natura sono immutabili.

CVI. Poichè l'equità civile è fondata sulla sussistenza de corpi civili, perciò le leggi civili sono variabili a misura de' vari bisogni, e vicende civili.

CVII. Quindi è ancora, che le leggi civili si scostano più o meno dal rigore delle particolari leggi di natura a misura della maggiore o minore cultura delle menti di quei che compongono il corpo civile, come osserviamo nelle origini, e progressi di tutte le nazioni.

CVIII. Per ordinario corso di vicende umane cominciano le società civili con regolamenti, e costumi rozzi, materiali, e barbari, che nascono dalle grossolane loro idee; ma poi a misura che le idee si vanno di tempo in tempo, e di grado in grado assotti-

gliando, e spogliando dal materialismo, i costumi, e le leggi si vanno semprepiù avvicinando alla equità naturale.

CIX. Tale si osserva il corso naturale delle nazioni gentili, di cui ci sono pervenute le memorie; tale sopratutto lo troviamo nelle nazioni greche, e romana; e tale finalmente si riconosce nelle nuove nazioni, che sursero in Europa dopo la decadenza dell' impero romano.

CX. Chiunque vuol trattare la dottrina del dritto universale non può dispensarsi, senza incorrere in manifesti errori, di richiamarla dai suoi veri principii, e distinguere in ogni articolo particolare, ciò che deesi riferire al dritto di natura da ciò che deriva da umana istituzione delle società di famiglia o sia dal dritto delle genti, e da quello delle società civili. Così potrà distinguere le varie sorta di *dritto*, di *equità*, di *ragione*, e di *obbligazione*.

CXI. Tutti gli umani doveri debbono essere considerati a seconda dei tre distinti codici di leggi, che compongono la giureprudenza universale.

IL FINE